

Протопресвiter
Иоанн Брек



Священный дар жизни



Протопресвітер **Іоанн Брек**

Священный дар жизни

Москва
Известник
2004 по Р.Х.

Перевод с английского Ю. С. Терентьева
Вступительное слово доктора богословия
протоиерея Владислава Свешникова

Предлагаемая книга священника Православной Церкви в Америке и специалиста в области биомедицины — протопресвитера Иоанна Брека — не только актуальна, но и чрезвычайно интересна. Впервые в нашей стране выходит книга, посвященная проблемам биоэтики, написанная на таком высоком богословском и научном уровне.

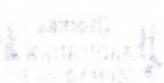
Отец Иоанн дает обоснованные, взвешенные ответы на волнующие многих современных христиан и ответственных людей вопросы: почему Церковь благословляет только двухполый брак; какие современные технологии искусственного оплодотворения могут быть этически приемлемыми; как относиться к проблеме клонирования жизни и возможному «вторжению» в гены человека с целью коррекции различных наследственных заболеваний; почему Церковь однозначно отвергает аборт, эвтаназию, но в то же время считает, что искусственно поддерживать жизнь безнадежного, обреченного больного — не всегда благо.

В своем труде автор подчеркивает, что для христиан этика — это не область готовых и однозначных ответов, не область только лишь моральных законов и запретов, а область **жизни**, область, в которой для христианина становится возможным богообщение, обожение (см. 2 Пет. 2, 4) — истинное призвание и назначение человека. Именно поэтому в основу книги положен библейский принцип **«священности жизни»**, выраженный в заповеди: «Избери жизнь!»

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Перевод выполнен по изд.: Breck, John. *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y., 2000. 288 p.

ISBN 5-88060-024-6



© John Breck, 1998

© «Паломникъ», 2004

Полу и Майклу с любовью

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Книга американского православного священника и специалиста по вопросам биоэтики Иоанна Брека для большинства православных людей в России, нечуждых животрепещущих проблем современной этики, будет необыкновенно интересна. Книга основывается на традиционной для православной этики ценностных подходах и содержаниях. Правда после прочтения книги все — и верующие, и неверующие — останутся «при своих», потому что в основном все живут не только убеждениями, сколько предубеждениями, особенно в нравственной области. И если для большинства православных недопустимы блуд, abortion и эвтаназия, то в книге отца Иоанна они и найдут для себя то, что утвердит их духовную интуицию в этих вопросах ясными и определенными знаниями. Те же, кто живет либерально-гедонистическими предпочтениями, так и останутся при них, и если их совесть слегка и поколеблется, то это лишь вызовет краткое неприязненное раздражение, потому что совести хочется жить комфортно.

И все же обществу и общественному сознанию полезно знать правду и порою встревоживаться по поводу правды, особенно если живется слишком безмятежно. Отзвуки общественной совести свидетельствуют, что жизнь пока идет. И если есть кому сказать слово правды, то есть и кому услышать. А тем, кто верно чувствует жизнь в основных ее предательствах, в ком совесть не мертвa, пора узнать, почему она не мертвa.

Совесть должна быть связана с богословием, а не только с интуицией и публицистикой. И в этом главная ценность предлагаемой книги; книги, написанной человеком с медицинским знанием, творческим богословским напряжением и замечательной вербальной аргументацией.

Главная тема, одновременно этическая и антропологическая, задается уже с первых страниц Введения: это — «священность» и «святость» человеческой жизни; данная тема задает и оправдывает смысл биомедицинской этики. «Созданный по образу Божию и призванный стяжать подобие Божие достижением совершенства, подобного совершенству Отца Небесного, христианин получает в удел и призвание многотрудную борьбу с силами греха, смерти и тления» — так определяет автор главную задачу жизни в ее духовно-нравственном осуществлении. Именно так — «в удел и призвание»! Но поборники «качества» жизни стремятся прежде всего избежать боли и физического страдания, и потому, в интересах контроля над «качеством жизни» беременных женщин или терминальных больных, поддерживают «аборт по желанию» и «поддерживаемое самоубийство».

Конкретность нравственно-богословской борьбы с такими подходами и составляет содержание представляющей книги. Сущность нравственного богословия или христианской этики, которой предстоит разрешение этих проблем, вырабатывается исторически всей полнотой Церкви и поэтому является делом каждого христианина. Тот, кто умеет это дело выразить в слове, в рамках общечерковного сознания, — не отвлеченный теоретик, но живой практик христианской этики, таинственно получивший от Церкви задание выразить ее знание на современном этапе, потому что каждая эпоха ставит перед этическим сознанием Церкви свои проблемы, порою со всем неожиданные.

Но «если в нынешние времена принятие этических решений дается с таким трудом, — пишет автор, — то главная причина в том, что этика оторвалась от своих богословских корней». На конкретном биомедицинском материале автор и возвращает этику к этим корням. Захочет ли современный мир в его плюралистически еретических содержаниях и с его непониманием смысла и свободы личностного бытия услышать свидетельство Церкви об идеале и верном поведении личности? Сможет ли совесть в ее современном подавленном и искаженном состоянии вернуться к своему высшему источ-

нику, с которым она была связана долгие века? Скорее всего — нет. Но тем важнее ныне аргументированное, богословское и нравственное свидетельство о человеке в любой жизненной предметности. Особенно — в такой острой сфере жизни, которая открывается в биомедицинской проблематике.

На острые вопросы жизни автор книги и отвечает остро. Порою настолько остро, что традиционное, несколько застойное православное сознание может испугаться этой остроты и в своем испуге даже отказаться от той неожиданной и тревожной правды, которая открывается тонким, умным и современным богословом. И на самом деле автор в своем стремлении к обостренности выявления проблем порою почти что ходит по краю пропасти (но, кажется, нигде не срывается, даже когда все называет своими, совсем не богословскими именами). Книга очень полезная. Слава Богу, что «Паломник» ее выпускает.

Протоиерей Владислав Свешников

Доктор богословия

ПРЕДИСЛОВИЕ

Биоэтика как научная дисциплина возникла в ответ на те беспрецедентные достижения в сфере биомедицинской технологии, которыми отмечены последние десятилетия. Часть их — от репродуктивных методик, преодолевающих бесплодие, до генной терапии, побеждающей врожденные болезни, — несет в себе колоссальный потенциал добра. Вместе с тем многие новые технологии — от аборта «при частичном рождении» до «поддерживаемого самоубийства» и от «суррогатной» беременности до клонирования человеческих эмбрионов — с невиданной прежде силой влекут нас вниз по наклонной плоскости. Как оценивает эти достижения Православная Церковь? На какие критерии должны опираться священники, профессиональные медицинские работники и миряне в тех морально неоднозначных ситуациях, когда необходимо распознать волю Божию и уберечь основные человеческие ценности от сил, упорно склоняющих нас «делать то-то и то-то, потому что это можно сделать»?

Настоящая книга рассматривает эти и подобные вопросы в свете Священного Писания и православного святоотеческого Предания. Перечислив во Введении биоэтические дилеммы современности, мы предлагаем в главе 1-й обзор основных богословских положений, определяющих православный подход к проблемам зарождения и окончания человеческой жизни. В следующих главах рассматриваются роль сексуальности и нравственность различных форм сексуального поведения;

вопрос о том, в какой именно момент начинается человеческая жизнь; дается нравственная оценка таких практик, как аборт, оплодотворение *in vitro*, генная инженерия (включая клонирование человека), и, наконец, приводится анализ спорных проблем, связанных с концом жизни (смысл страдания, допустимость эвтаназии, самоубийство с врачебной помощью, надлежащий уход за терминальными больными). В заключительной части обобщаются выводы предыдущих глав. В приложениях сформулирована традиционная позиция Православия в отношении абортов, дано освещение проблемы самоубийства в свете новейших открытий в области нейропсихологии и, наконец, изложены пастырские соображения о погребении и кремации.

Часть этих материалов публиковалась ранее и предлагается здесь в переработанном виде. Некоторые разделы глав 1–4 вошли в текст статей, напечатанных на страницах *St. Vladimir's Theological Quarterly* за 1988–1989 гг. и отдельных изданий: *Salvation in Christ (Cnace-nie во Христе)*. Ed. by J. Meyendorff and R. Tobias. Minneapolis, Augsburg Press, 1992 и *Ethical Dilemmas: Crises in Faith and Modern Medicine (Нравственные дилеммы. Кризис веры и современной медицины)*. Ed. by J. Chirban. N.Y., University Press of America, 1994; первоначальная версия части главы 5-й опубликована в журнале *Christian Bioethics*, 1/3 (1995), а часть заключительной главы — в журналах *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought* (ed. Bishop Basil of Sergievo) 71 (Feb. 1998) и *St. Vladimir's Theological Quarterly* (2/1998).

В своей книге я стремился выделить в первую очередь тот основополагающий элемент православного богословия, который все меньше принимается в расчет, а то и открыто отвергается нашим секуляризованным плюралистическим обществом. Этот элемент — библейское свидетельство о *человеческой жизни как священном даре* Бога — даре, который человек приемлет,

заботливо приумножает и возвращает Ему во свидетельство, что распорядился им как верный домоправитель. Православная антропология особо подчеркивает трансцендентную и бесконечную ценность человеческой личности. Такое видение личности, созданной по образу Божию и предназначеннной к вечному соучастию в божественной жизни, определяет конечный смысл нашего бытия и нашей смерти. Оно служит своего рода лупой, облегчающей рассмотрение всех спорных вопросов биоэтики и тот «трудный» выбор, к которому понуждают нас преобладающие тенденции развития биомедицинских технологий.

Книга адресована пастырям, воспитанникам семинарий и мирянам, принадлежащим к Православной Церкви. В своих суждениях автор не претендует на исчерпывающую полноту и непререкаемость. Это итог многолетних размышлений, а порой и догадок, возникших под влиянием контактов с православными и инославными специалистами в области этики и личного пастырского опыта.

При всем моем старании сохранить в трактовке этих тем верность православному видению суждение о том, сколь достоверно и убедительно представлена православная традиция в каждом конкретном случае, — дело читателя (и в первую очередь наших епископов и богословов). И если предлагаемый труд, при всех его несовершенствах, так или иначе стимулирует дальнейшее осмысление и обсуждение намеченных здесь вопросов — неотложных и мучительно трудных, — задача его выполнена.

Круг тех, на чьи публикации и устные суждения мы опирались, намного шире, чем можно предположить на основании библиографических ссылок и прямых упоминаний в тексте. Но некоторые из них, оказавшие нам особую помощь, заслуживают отдельной благодарности. Я глубоко признателен Его Преосвя-

щенству епископу Нафанаилу (Поппу), председателю Отдела пастырского служения в миру и Комиссии по медицинской этике Православной Церкви в Америке, за его советы, теплое напутствие и поддержку; протопресвитеру Фоме Хопко и другим дорогим моим коллегам по Свято-Владимирской семинарии вкупе с долготерпеливыми и всегда готовыми прийти на помощь библиотекарями Элеаной Силк и Карен Джермин; Терезе Доманик, любезно снабжавшей меня бесчисленными материалами; моим друзьям и соработникам на ниве православной этики протопресвитеру Стенли Харакасу и профессору Вигену Гурояну; доктору Леону Шиэну из Медицинского института Западного университета за дополнительную информацию и разъяснения по электронной почте; д-ру Джону Чирбану и всем, кто разделял заботы Православно-христианской Ассоциации медицины, психологии и религии (ОСАМР), а также протопресвитеру Борису Бобринскому, д-ру медицины Доминик Бофис и многим другим, способствовавшим учреждению Ассоциации православных биоэтических исследований (Париж, АОЕВЕ) и заочному избранию меня ее президентом.

Особая благодарность — бывшим студентам Свято-Владимирской Богословской семинарии (Крествуд, Нью-Йорк) и нынешним студентам Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, живое общение, совместные размышления и споры с которыми на протяжении последних пятнадцати лет оказали мне неоценимую помощь при освещении наиболее сложных и ответственных вопросов, стоящих перед православными христианами сегодня.

Все ограхи и недочеты предлагаемой книги остаются на совести автора. Если же она окажется хоть сколько-нибудь интересной и полезной, то в этом заслуга его друзей, коллег и студентов.

Православный чин венчания включает прошение «о еже податися им [брачующимся] ... плоду чрева на пользу» и «о еже возвеселитися им видением сынов и дщерей». Это «веселье» и это «видение» в полной мере дано автору в лице его сыновей Пола и Майкла, которым и посвящена эта книга.

*Протопресвитер Иоанн Брек
15 июля, память св. равноап. князя Владимира*

ВВЕДЕНИЕ

Слава Божия есть живой человек, а жизнь человека есть созерцание Бога.

Сщмч. Ириней Лионский. Против ересей IV, 20, 7

Авва Лот, посетив Авву Иосифа, сказал ему: «Авва! Я по силам исполняю свое малое правило, соблюдая небольшой мой пост, молюсь, размышляю и безмолвствую и по силе очищаю помыслы. Что еще остается мне делать?» Старец встал и простер руки свои к небу; и сделались пальцы его как десять огненных светильников. Тогда он сказал Авве Лоту: «Если хочешь, будь весь как огонь».

Достопамятные сказания о подвигнчестве святых и блаженных отцов

Восходите, братия, восходите усердно, полагая восхождение в сердце своем и внимая Пророку, который говорит: *приидите, взыдем на гору Господню, и в дом Бога нашего (Ис. 2, 3)*, совершающего *нозе наши яко елени, и на высоких поставляющего (Пс. 17, 34)*, чтобы нам соделаться победителями на пути Его.

Преп. Иоанн Синайский. Лествица

Священность и святость человеческой жизни

Православное христианство утверждает, что человеческая жизнь есть свободный дар Бога любви и принимать его должно с радостью и благодарением. Его надлежит лелеять, оберегать и защищать как наивысшее выражение созидательной деятельности Божией. Бог привел нас «из не-бытия в бытие», задумав для нас нечто большее, чем просто биологическое существование. Он избрал нас для

Жизни, конечная цель которой — участие в вечной славе вознесшегося Христа, «в наследии святых во свете» (Кол. 1, 12; Еф. 1, 18).

В творениях отцов Восточной Церкви эта трансцендентная цель, или *telos*, человеческого существования обозначена как *theosis* (обожение). По мысли отцов, Бог в Его сокровеннейшем бытии неизменно всегда превосходит все доступное нашему познанию и опыту. Непрходимая бездна отделяет творение от Творца, человеческую природу от природы Божеской. Но православное учение об обожении утверждает, что человек от начала предначертан (или призван) участвовать в Божественной жизни, «войти в дом Бога нашего» для наслаждения вечным общением со всеми Лицами Святой Троицы. Как примиряет учение Православной Церкви эту абсолютную трансцендентность Бога и несомненную Его близость к живущим по вере? Попытаемся дать самый краткий и схематичный ответ.

Из внутренней тайны Своей абсолютной «инаковости», из Своего непостижимого для смертных естества и бытия Бог простирается к тварному миру и к Своим людям, чтобы спасти, восстановить и уврачевать все греховное и поврежденное. При содействии Сына и Духа — «двух дланей», по выражению св. Иринея Лионского, — Бог Отец избирает и возвышает человеческую жизнь, наделяя ее Своими атрибутами, или «энергиями», любви, силы, правды, блага и красоты. Этим Он открывает путь нашему восхождению в мир святости, где пребывают со святыми всех времен живые и усопшие во Христе, принося служение хвалы и благодарения славе и величию Божию. Вот почему наивысшей своей полноты человеческая жизнь достигает по смерти, в безмерном ее приобщении «праведности, миру и радости в Духе Святом», которые суть Царство Божие (Рим. 14, 17).

Однако апостол Павел, как и евангелист Иоанн Богослов и другие писатели Нового Завета, говорит о Цар-

стве как о реальности, доступной нам уже в нынешней жизни: Царство это пребывает «у нас», «среди» и даже «внутри» нас (именно таково, судя по всему, значение слова *entos* в Лк. 17, 21). И хотя вся полнота его открывается лишь за порогом физической смерти, нынешняя наша жизнь в Церкви есть самое доподлинное предвосхищение грядущей и неизреченной радости. «Праведность, мир и радость» — вот свойства, которыми, по уверению апостола Павла, определяются и духовное состояние христиан на земле, и жизнь в вечном «общении святых». Евангелие от Иоанна передает слова Спасителя тем, кто готов изменить Ему и отпасть назад в иудейство. Он обращается к ним в настоящем времени, говорит о том, что происходит с ними в данный момент: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24). В этой перспективе Царство Божие — не просто объект нашего упования, а предлежащая реальность, которая открывается в Святом Крещении и поддерживается причащением Тела и Крови прославленного Господа. И реальность эта — «сакральная», священная, коренным образом преображающая наше осмысление начала и конечной цели человеческого бытия. Жизнь наша теперь — непрерывное странствие, выполненное внутренней борьбы. В самом средоточии своем она предстает как *аскеза*, или духовная брань полноты, святости и вечного блаженства с болезнью, грехом и смертью. Эта брань и окончательная победа в ней есть то, что составляет жизнь во Христе.

Созданные Богом как наивысшее изъявление любви Божией, мы призваны наслаждаться непрестанным Богообщением наравне с теми, кто озарен лучами Его вечной и всепревосходящей святости. Но подобно бывшим до нас святым — сонмам мучеников, исповедников и всех, кто «добрый подвигом подвизался» и явил себя победителями, — мы прикасаемся святости Божией,

лишь предавая «сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу». Обличая членов Коринфской церкви, один из которых впал в прелюбодеяние, апостол Павел восклицает: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» И выводит отсюда поразительное утверждение: «... и вы не свои ... Ибо вы куплены *дорогою* ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших» (1 Кор. 6, 19–20). Христианское служение верных домоправителей требует от нас «отдавать Божие Богу». Как поясняет притча о талантах, домоправление это означает не только сбережение господского добра, но и принесение плодов — возвращение Богу Его достояния с прибылью, ради славы Божией и спасения мира.

Созданный по образу Божию и призванный стяжать подобие Божие достижением совершенства, подобного совершенству Отца Небесного, христианин получает в удел и призвание многотрудную борьбу с силами греха, смерти и тления. Его духовный путь в ежедневном несении креста и непрестанном покаянии ведет от смерти к жизни и от «славы в славу», дабы исполниться наконец в вечном Богообщении. Таково Богом данное призвание христиан, и оно — единственное, что придает в их глазах конечный смысл и полноту всему бытию человека.

Этим высшим призванием определяется *священность* и *святость* человеческого существования. Лишь благодаря ему наша жизнь от зачатия до физической смерти и воскресения в Царстве Божием обретает высшую ценность. Вот почему всякое размышление о морально-этических факторах человеческой жизни должно учитывать антропологическую перспективу, верную Преданию Церкви, которая признает и чтит это священное достоинство человеческой жизни.

Говорить о священности человеческой жизни — значит говорить и о «личностном начале». Человек есть личность постольку, поскольку несет в себе причаст-

ность всем Лицам Святой Троицы. Эта мысль особенно непонятна в сегодняшней Америке, где «личность» постоянно смешивается с «индивидуальностью». Индивидуальные качества отличают нас друг от друга, подлинная же «личность» *связует* союзом причастности Богу и друг другу. В самом деле, мы вправе именоваться личностями лишь в той степени, в какой воплощаем в себе и сообщаем друг другу красоту, истину и любовь, связующие Отца, Сына и Духа в вечном единстве. Поэтому Триединый Бог — мерил и одновременно источник и конечное исполнение всего, что есть в человеческом опыте истинно личностного.

Как личностные существа, мы носим неизгладимый образ Божий — образ, по сути дела, и определяющий нашу личность. Но осуществление себя как личности и, стало быть, как носителя подлинной святости есть дело неусыпного подвига, покаяния и борьбы, ведущих к личностному возрастанию в *подобии* Божиим. Другими словами, *священность жизни* заложена в самой нашей природе, но актуализируется она — то есть становится живой и действенной — в повседневном существовании, в непрерывных усилиях стяжать и сберечь подлинную святость жизни. Стяжание святости, таким образом, требует нашего деятельного участия, «синергии», или соработничества Богу и Его благодати в том, чтобы «совлечься ветхого Адама» и «облечься в нового». Динамика такого внутреннего изменения выражена в словах Апостола, призывающего «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевшего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума... и облечься в нового человека, созданного по Богу (*ton kata theon*), в праведности и святости истины» (Еф. 4, 22–24).

«Священность» и «святость» часто выступают как синонимы, когда речь идет о божественном происхождении и цели человеческого бытия. Но в данной связи предпочтительнее говорить о нашей жизни как о свя-

щенной, и священной именно потому, что наша тварная природа воплощает и являет божественный «образ». Жизнь каждой личности священна, ибо сотворена Богом для участия в Его святости и наделена способностью являть в себе присутствие и славу Божию. (И хотя способность эта значительно ослабляется грехом и добровольным отречением от Бога, православная антропология утверждает, что Божий образ в человеке затемнен, но неистребим; нет «абсолютной греховности», есть нравственно ущербные индивиды.) «Святость» же подразумевает личные, или «ипостасные», свойства, которые вырабатываются борьбой с грехом и соблазнами, равно как и стяжанием добродетели. Итак, в священности жизни справедливо видеть «функцию» природы, а в святости — «функцию» личности.

Но бытие христианина парадоксально. Хотя наша личная борьба, наша духовная брань есть необходимая и неотъемлемая принадлежность жизни по вере, плоды ее всецело зависят от благодати Божией. Православие утверждает, что главное место в деле освящения жизни, стяжания святости принадлежит «синергии» (сработничеству) Бога и созданного Им человека. При этом святость остается даром, вполне незаслуженным и недоступным одностороннему человеческому усилию. Хотя стяжение святости требует от нас предельной духовной собранности и ответственности, плод этого стяжания подается лишь Богом. Как «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), так не я достигаю святости, но «Дух святыни» (Рим. 1, 4), Который вселяется в меня и один только и совершает мое спасение.

Итак, священная с самого зачатия, человеческая жизнь обретает свой высший смысл, свое глубоко духовное измерение в стяжании святости. Богословский подход, различающий «священность» и «святость» жизни, доказал свою плодотворность и согласие с православной антропологией. Но современная этическая

мысль тяготеет к смешению этих понятий. И смешение это заметнее всего в жарких дискуссиях, где сталкиваются попытки разрешить спорные вопросы этики с позиций либо «священности жизни», либо «качества жизни».

В последние годы обозначилась тенденция к резкому противопоставлению этих позиций как несовместимых. Поборники «святости» (понимаемой в смысле «священности») жизни стремятся сохранять биологическое существование любой ценой, каких бы страданий ни стоило это конкретному человеку. Поборники «качества» жизни стремятся прежде всего избежать боли и физического страдания и потому, в интересах контроля над «качеством жизни» беременных женщин или терминальных больных, поддерживают «аборт по желанию» и «поддерживаемое самоубийство». В действительности первая позиция представляет собой философский взгляд, известный как витализм. Это форма обоготовления жизни, по самой сути своей упраздняющая ее *священность*, ибо богданная жизнь наивысшей своей полноты достигает как раз за гранью биологического существования. А поскольку радикально проводимая позиция «качества жизни» ставит избавление от душевной и физической боли выше всех иных ценностей, то и она лишает человеческую жизнь богданной ценности, цели и предназначения.

К этой теме мы вернемся в специальном обзоре дискуссий об эвтаназии и «качестве жизни», в последнее время ставших объектом пристального внимания авторов, пишущих по вопросам морали и этики. Сейчас отметим лишь один момент. «Святость жизни» и «качество жизни» должны рассматриваться в контексте, где они не противопоставлены друг другу, а выступают как взаимодополняющие понятия. Христианский опыт свидетельствует, что боль и страдание обладают большой очистительной силой. Физические и душевные муки, зайдя за некую грань, кажутся порой чудовищными, но

и тот, кто страдает от нестерпимой боли, остается в руках Божиих и может ощутить Его всепревосходящую любовь и безмерную милость. И вот эти-то дары любви и милосердия Божия — залог подлинного *качества* человеческой жизни, независимо от ее условий и обстоятельств. Но если и подлинная *святость*, и подлинное *качество* человеческой жизни производны от благодати Божией, то противопоставление их попросту ложно. Подлинное *качество* личностного бытия определяется тем, достигло ли оно святости, подлинная же *святость* происходит от того особого «качества» жизни, которое сообщается ей знанием неисчерпаемой любви и милосердия Божия и причастности им.

Итак, «качество жизни» и «святость жизни» вполне совместимы, ибо человеческая жизнь по природе своей *священна*. Начало и конечная цель ее определяются лишь Богом. Вместе с тем важно различать «священность» и «святость» жизни, относя первое к исходной благости и бесконечной ценности человеческой жизни, созданной *по образу* Божию, а второе — к многогодному, но благословенному подвигу человеческой личности, цель которого — стяжание и явление в себе Божия *подобия*.

Перед лицом моральных дилемм

Эти предварительные замечания должны послужить отправной точкой при рассмотрении чрезвычайно трудных вопросов, с которыми сталкиваются христиане сегодня. Нередко приходится слышать, что «христианская этика» — понятие западного происхождения. Восточное христианство издавна уделяет большое внимание «нравственному богословию», которое по сути своей есть богословие традиционно-аскетическое, ибо предмет его — внутренняя борьба, направленная на освящение и преображение жизни благодатным действием Духа Свято-

го. Новая дисциплина «православно-христианская этика» возникла, чтобы помочь нам, пастырям и мирянам, успешно и адекватно, то есть в свете подлинно живого Предания, разрешать моральные дилеммы, возникающие в современных технологических обществах. Главная ее цель — выработать критерии благого, правильного и справедливого морального выбора: выбора, отвечающего Божией воле и Божию замыслу о нас и о мире, в котором мы живем.

Сегодняшний мир — мир радикально новых и необычайно сложных моральных дилемм. И острее всего это ощущается в сферах, где современные биомедицинские технологии создают небывалые доселе возможности и ситуации, как бы «не предусмотренные» ни Священным Писанием, ни святоотеческим преданием. Чтобы понять, о чём идет речь, возьмем несколько примеров.

1) Бурное развитие *биомедицинских технологий* поставило новые вопросы, касающиеся репродуктивных функций и самого понятия «родители», поддержания жизни терминальных больных и эвтаназии (включая и такую ее разновидность, как «поддерживаемое самоубийство»).

Начавшееся во Франции и продолженное теперь в США производство таблеток RU-486 открыло дорогу аборту по принципу «сделай сама»; другие комбинации соответствующих химических препаратов скоро позволяют женщине абортировать эмбрион или плод, не покидая ванной комнаты. Экстракорпоральное оплодотворение на глазах становится самой обыденной процедурой, хотя последствия его для сексуальной сферы поистине драматичны. Если контрацепция отделила секс от деторождения, то оплодотворение *in vitro* отделило деторождение от секса. В результате почти утрачена связующая роль супружеских отношений как своего рода соучастия в созидательной деятельности Самого Бога. Брак давно уже не воспринимается как вечный союз

верности, обоюдной ответственности и жертвенной любви. Нормой становятся добрачные связи, брачные контракты и скоропалительные разводы. Никого не удивляет ни статистический рост гомосексуальных «браков» и подростковой беременности (а значит, и безотцовщины), ни нагруженность сексом самых популярных телепередач.

С другой стороны, вошедшие в повседневный обиход медицины системы искусственной вентиляции легких, дialisа и т. п. создают болезненную проблему распределения ограниченных ресурсов и разделяют пациентов на тех, кто получит медицинскую помощь при любых условиях, и тех, кому в ней будет отказано. Такие новшества, как антибиотики, респираторы и трансплантация органов, позволяют почти бесконечно поддерживать биологическое существование даже при глубокой коме или ПВС (персистирующем вегетативном состоянии), при которых в былые времена оставалось лишь смиленно вручить больного воле Божией. (Сейчас лишь глубокие старики помнят, как в пневмонии видели желанную «подругу» умирающих.) Каждый такой вопрос чреват этическими дилеммами, ибо успехи медицины неизбежно связаны с «трудным выбором». Все это обязывает нас, как членов Тела Христова, поразмыслить в союзе с медиками и богословами о допустимом применении и границах современной медицинской технологии.

2) Другая сфера острой этической проблематики — *генная инженерия*, особенно в связи с осуществлением проекта «Геном человека». Возможность идентификации и реконструкции генетического материала открыла путь к манипулированию жизнью — человеческой и всякой иной — на самом фундаментальном уровне. Как тревожное следствие этого процесса намечается неизбежная реакция страховых компаний, которые будут отказываться платить за лечение детей, которые могли бы быть уже в материнской утробе определены как «генетически не-

полноценные» и потому на законном основании подлежали бы абортированию.

Другая потенциальная опасность связана с генетическими манипуляциями в интересах евгеники, стремящейся к улучшению человеческой породы. Отрицательная, или «терапевтическая», евгеника обещает предупреждение либо излечение болезней, которые и поныне приводят к жестокимувечьям или смерти. Положительная, или «инновационная», евгеника, усиливающая желательные положительные признаки и способности, оказалась разрушительной силой в руках нацистов и не сулит ничего лучшего в наши дни. Нередко звучит вопрос: если можно создавать новые формы жизни в сельскохозяйственных культурах и у низших животных, отчего бы не улучшить человеческую породу за счет усиления интеллекта, физических возможностей и т. п.? Корень проблемы — в определении качеств того существа, которое видный протестантский философ Пол Рамзей очень точно назвал «человек-фабрикат». В современном мире, где самая мощная мотивация человеческого поведения — дух борьбы и соперничества, а выживание нередко зависит от «сверхчеловеческих» способностей, защищающих вас от физической угрозы и эмоционального стресса, критерии качеств, подлежащих усилиению, вряд ли будут основаны на Десяти заповедях или Нагорной проповеди.

3) Не менее сложные проблемы ставят перед Церковью популярные средства массовой информации и *информационный взрыв*, подготовленный повсеместной компьютеризацией. «Информационные супермагистрали» в состоянии принести громадную пользу, делая возможным контактное обучение, обеспечивая тех, кто им охвачен, работой на дому, а не на отдаленных рабочих местах и открывая доступ к мировым информационным ресурсам. Но эти же «супермагистрали» могут служить ниспровержению общественных и духовных ценностей — взять хотя бы телевидение с его контролем

над умами, предполагающим выравнивание общественного сознания по самой нижней планке, или небывалую мощь масс-медиа, сосредоточенную в руках немногих, что делает поток новостей все более «управляемым», или наводнение Интернета «компроматом», в нарушение самых элементарных прав на тайну частной жизни, или, наконец, возрастающее взаимодействие университетов, военных структур и бизнеса, в результате чего формируется «военно-промышленно-академический комплекс» — прямая угроза и академической, и личной свободе.

В результате этого крупномасштабного информационного взрыва все наше внимание и все наши ресурсы сосредоточились на технологии как таковой, что весьма плачевно сказалось, как мы видим, на состоянии средней школы и университетов. Параллельно с выдвижением на первый план компьютерного обучения понижается интерес и уровень понимания философии, искусства и литературы. Написать программу сегодня несравненно важнее и доходнее, чем сочинить стихотворение. Такое положение дел уже нанесло серьезный ущерб нашему творческому потенциалу и привело к тяжелому духовному кризису, который следует рассматривать как «биоэтическую» проблему первостепенной важности.

4) *Современная психологическая наука* также порождает явления, которые можно расценить как благие и пагубные одновременно. С одной стороны, она дает ценную возможность проникнуть в определенные типы поведения, которые традиционно считались действием «свободной воли». Так, мы знаем теперь, что алкоголизм скорее болезнь, чем следствие «слабоволия»; что постоянная раздражительность часто бывает выражением подавленного гнева у тех, кто подвергался оскорблению в детском возрасте; что некоторые формы преступности и многие случаи самоубийства связаны с нарушением функции нейротрансмиттеров головного мозга. Добавим, что новейшие изыскания в сфере психологии способ-

ствовали разработке лекарственной терапии, значительно облегчившей жизнь больных, страдающих психическими заболеваниями, ранее приводившими к полной инвалидности.

Негативные следствия нашей зачарованности современной психологией носят преимущественно духовный характер. Заостренная на нейрохимических коррелятах различных форм антисоциального поведения — от алкоголизма и жестокого обращения с детьми до самоубийства, — психологическая трактовка может очень легко привести к полному релятивизму и отрицанию всякой личной ответственности. Вопрос «Куда же, спрашивается, девался грех?», впервые поднятый много лет назад д-ром Карлом Менningerом, приобрел небывалую актуальность главным образом ввиду современного развития психологии. И если православным христианам предстоит все же победить свое традиционное недоверие к этой науке, это не должно произойти за счет недооценки страшной силы греха и умаления нашей личной и общественной ответственности.

Биомедицинская этика как богословская дисциплина

Эти и другие подобные вопросы побудили богословов и философов, как и представителей медицины и юриспруденции, определить сферу биоэтики. Сам термин «биоэтика» представляется неудачным, ибо обыденное сознание склонно воспринимать его в отрыве от постулатов нравственного богословия. Постулаты же эти основаны на том, что человеческая жизнь — священный дар, смысл и назначение которого могут быть описаны лишь в понятиях подвига, освящения, духовного просвещения, усовершения и обожения¹.

¹ Весьма компетентный анализ «биоэтики в руинах» — так определяется положение, проистекшее из «бессодержательного нрав-

В следующих главах мы намерены уделить внимание некоторым конкретным аспектам человеческой жизни — от зачатия до смерти. При этом нас будет особенно интересовать дисциплина «медицинская этика» и ее подход к проблемам, порожденным развитием биомедицинских технологий. Но прежде, чем перейти к этим темам, необходимо объяснить, почему с православной точки зрения медицинская этика требует надлежащего осмысления и разработки как *богословская* дисциплина.

Вообще говоря, этика изучает человеческое поведение. Как правило, в ней видят науку *описательную*, чья задача — формулировать и анализировать принципы и ценности, определяющие поведение человека. Нравственное богословие же традиционно считается дисциплиной *нормативной*, то есть предлагающей императивы, которые формируют нравственную жизнь в свете заповедей и замысла Божия, открытых в Священном Писании и других источниках Священного Предания. Дело усложняется, когда говорят о специфически «христианской» этике, ибо все согласны, что сфера ее не только человеческое поведение, но и врачевание нравственных недугов и грехов. В обыденном восприятии христианская этика и нравственное богословие фактически эквивалентны, ибо акт этического решения по самой природе своей подразумевает стремление к святости.

Сказанное по поводу этики вообще справедливо и в отношении сравнительно молодой дисциплины — медицинской, или биомедицинской, этики. Это выражение может просто относиться к тому, как врачи и другие специфического мировоззрения» многих практических ее деятелей, — дано в введении к книге: Engelhardt, H.T. *The Foundation of Bioethics*. New York, Oxford Univ. Press, 1996, 3–31. Это ценный труд ведущего специалиста по медицинской этике (чье присоединение к Православной Церкви побудило его серьезно переработать первое издание) и одна из тех редких книг, где примечания читаются с таким же интересом, как и основной текст.

циалисты здравоохранения обращаются с пациентами. И дисциплина эта может быть либо описательной (анализирующей ценности, мотивы и намерения медперсонала), либо, если она отважится расширить свои границы на область предписаний (*как и почему* так, а не иначе должен вести себя с больными медперсонал), нравственные директивы ее будут определяться личными философскими взглядами конкретных носителей медицинской этики.

Христианская же медицинская этика, если она сколько-нибудь «православна», подразумевает ценностную систему, основывающуюся на определенных истинах, а лучше сказать, на Истине, которая открылась и продолжает открываться в Церкви и указывает на всеобъемлющую реальность присутствия Бога и Божия замысла в Его творении.

Православная этика, и в особенности православная медицинская этика, или биоэтика, занимающаяся конкретными вопросами жизни и смерти, основывается как минимум на следующих предпосылках:

1) Богу принадлежит абсолютная власть над всем бытием человека, от зачатия до смерти и рождения в новую жизнь. Это убеждение прекрасно выражено в утренней молитве, которую приписывают то святителю Филарету Московскому († 1867), то старцам Оптиной пустыни: «Господи, какие бы я ни получил известия в течение дня, научи принять их со спокойной душой и твердым убеждением, что на все святая воля Твоя. Господи ... во всех непредвиденных случаях не дай мне забыть, что все ниспослано Тобою». Божие повеление «Избери жизнь» (Втор. 30, 19) исполняется теми, кто любит Господа, слушается Его голоса и всецело вручает себя Его верховной власти, воле и замыслу. А власть эта требует от православных христиан отвергать и «аборт по желанию», и активную эвтаназию, и всякую иную процедуру, подразумевающую, что жизнь и смерть человека в собственных его руках.

2) Святая Троица — сущностное единство и Ипостасные различия — есть мерило, «икона» человеческих отношений. Соединенные общей нашей принадлежностью к человеческому роду и причастностью Телу Церкви, хотя и служащие друг другу разными духовными дарованиями, мы призваны к ответственности — к взаимоотношениям самоотверженной любви, отражающей ту беспредельную взаимную любовь Трех Ипостасей Божества, что «излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5, 5).

3) Возрастание в нравственной жизни возможно лишь тогда, когда мы переживаем эсхатологическое напряжение вечной жизни, уже присутствующей среди нас: «настает время, и настало уже», когда единственный смысл и вся ценность человеческого существования в том, чтобы «поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин. 4, 23–24). Христианская этика есть по преимуществу этика «телеологическая» (в глубоко библейском значении этого понятия), то есть сосредоточенная на осуществлении *здесь и теперь* красоты, истины и совершенства жизни в Царстве Небесном.

Какова связь этих принципов или предпосылок с медицинской этикой? Ответ заложен в нашей сегодняшней жизни, а она наводит на следующие соображения. Здоровье и цельность человека обретают конечный смысл лишь в перспективе вечного замысла и домостроительства (плана спасения) Божия, которому суждено исполниться во втором и славном пришествии Иисуса Христа. И потому задача медицинской помощи не только восстановление или улучшение физического здоровья; главное ее призвание — создавать оптимальные условия для духовного возрастания пациента на каждой ступени жизненного цикла. Это означает в первую очередь, конечно же, врачевание болезней, но наряду с этим (и особенно в пограничных ситуациях) облегчение боли и страданий с помощью подходящих средств для того, чтобы позволить больному через молитву, исповедь и приобщение Святых Таин пре-

дать себя в руки Божии. «Медицинский героизм», стремление продлить жизнь любыми средствами и способами слишком часто диктуется честолюбивым стремлением медиков избежать «неудачи», под которой принято понимать летальный исход. Честолюбие это повинно во множестве ненужных страданий для больных и их семей, и оно же — худшая разновидность идолопоклонства, когда медперсонал ставит себя на место Бога.

С другой стороны, вопросы «информированного согласия» и «прав пациента» должны получить оценку в свете евангельского учения о свободе и ответственности. Сегодня некоторые представители христианской этики склонны думать, что единство в Теле Христовом налагает на нас взаимные обязательства, которые расторгают путы «информированного согласия» и заменяют эгоцентрическую концепцию личных «прав» самоотверженной заботой о ближнем в духе любви. На посторонний взгляд, такой подход допускает «плавное сползание» к принудительной «опеке» в той одиозной и, пожалуй, опасной ее разновидности, которая угрожает самостоятельности пациента и самому принципу «информированного согласия». Но богословское видение, определяющее этот подход, при ближайшем рассмотрении предстает как глубоко евангельское. Оно признает, что конечный смысл и ценность жизни не в элементарном поддержании биологического существования, а в полном предании себя всемогущей любви Божией. И оно укореняет личные отношения — врача и пациента, медицинской бригады и семья больного — в том предельном отношении любви, доверия и взаимной преданности, которое присуще Лицам Святой Троицы.

Современные биомедицинские технологии демонстрируют чудеса, за которые многие из нас всегда будут им благодарны. Но, как всякое человеческое изобретение, эти технологии и практическое их применение должны все время оцениваться в свете Священного Предания. Пере-

фразируя хорошо известную максиму, можно сказать, что «этика — слишком серьезное дело, чтобы доверить ее профессионалам этического знания». По самой сути своей христианская этика есть функция Церкви, поклоняющейся и служащей Богу. Отсюда следует, что дело практической этики есть общее, церковное дело, и ответственность за него лежит на каждом из нас. Подобно тому как каждый христианин призван быть богословом, принося самого себя и весь мир Богу в молитве, так призван он быть делателем на ниве этики и нравственного богословия в буквальном значении этого термина. Следя за возникающими этическими дилеммами, обсуждая их в семье, в приходском окружении и на работе, занимая позицию личную и общественную, — отражающую наше осмысление Евангелия и заповедей Божиих, мы сможем честно и с пользой послужить многим преданным своему делу медикам, которые в свою очередь призваны служить нам. Мы сможем помочь им своим духовным руководством и навыком различения — тем, чего сами они ищут. Вот путь восстановления медицинской этики в подобающем ей достоинстве богословской дисциплины, которая работает во славу Христа и ради духовного здравия членов Его Тела¹.

¹ Само существование православной медицинской этики поставлено под сомнение ярким выступлением д-ра медицины Э. Андерсена (Andersen, E.B. «Is There an "Orthodox Medical Ethics?"» // *Epiphany Journal* 12/3 Spring 1992, 13–17). Разрешая этот вопрос в явно негативном смысле, он совершенно справедливо указывает, что Церковь никогда не выдвигала «всеохватывающей системы медицинской этики». Из последующего умелого и сжатого изложения собственных его взглядов на проблемы биоэтики (включая abortionы, репродуктивные технологии, контрацепцию, трансплантацию органов, эвтаназию и др.) видно, что д-р Андерсен руководствуется интуицией, свойственной православным христианам, живо интересующимся этической проблематикой и полагающим необходимым довести свои суждения до сведения других, чтобы дать направление нравственному сознанию верующих, по возможности объяснить богословское (аскетическое, мистическое, литургическое) Пре-

Прежде чем перейти к собственно биомедицинским темам, следует более подробно осветить *богословские предпосылки*, какими мы руководствуемся, принимая нравственные решения. Поэтому первая глава раскрывает те стороны догматического учения Православной Церкви, что напрямую связаны с проблемами жизни и смерти. Цель ее — ознакомить читателя с той перспективой, являющей присутствие Бога и Его замысла в тварном мире и человеческом бытии, в которой в последующих главах предлагаются конкретные нравственные решения. Главнейшая же ее задача — обосновать в духе Священного Предания нашу убежденность, что человеческая жизнь воистину священный дар, который должно принимать с благодарением и возвращать Подателю жизни как «жертву хваления».

дание Церкви. Все попытки такого «руководства» (в том числе и предлагаемая в настоящей книге) должны быть — и это хорошо понимает сам д-р Андерсен — подчинены «разуму Церкви», прежде всего суждению наших иерархов и авторитетных богословов. Если православная медицинская этика все же существует, содержание ее должно определяться Священным Писанием и сакраментально-литургическим опытом общины верных, то есть Самим Богом. Таким образом, несмотря на то что некоторые аналогичные выводы можно обнаружить и в других системах религиозной или светской этики, этика православного христианства основана на совершенно иных предпосылках. По словам д-ра Андерсена, больные вопросы медицинской этики, с которыми на протяжении всей своей жизни сталкивается православный христианин, наилучшее разрешение получают в собственных его трудах на духовном поприще.

Глава 1 БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭТИКИ

В творении... представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину зиждительную — Сына, и причину совершившую — Духа... Посему представляй Трех: повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа... что иное означаться будет утверждением, как не совершение в святыне?

*Свт. Василий Великий. О Святом Духе
к Амфилохию, 16*

Божественная красота отражается во всем многообразии вещей, но ярче всего сияет она в живой иконе Бога — человеке.

Епископ Каллист (Уэр)

Нравственная жизнь. «Свобода в Духе»

Бог — Альфа и Омега человеческой жизни, Творец, Искупитель и предельное исполнение всякого личностного бытия. Каждый человек, мужчина и женщина, созданы по «образу» и «подобию» Самого Бога (Быт. 1, 26–27). Каждый человек способен к добродетели, святыни и в конечном счете к *теосису*, или обожению, — всецелому и вечному участию в Божественных энергиях, или свойствах. Вот почему христианство твердо стоит на том, что человеческая жизнь священна. И священное ее достоинство — подчеркнем вновь — происходит от Бога и даруется Им человеку как выражение Его любви. Оно, таким образом, целиком производно, это — дар самой жизни и святыни Божией, пожалованный нам вне

зависимости от наших заслуг или достижений. Без этого дара жизнь есть бессмыслица, абсурд, проклятое состояние: сознание без совести, искушенность в зле [но не в благе], страдание и смерть вне уразумения и надежды.

Исповедание и почитание Бога как Господа и Владыки жизни есть основа разумения и упования, направляющих человека к праведной и святой жизни, которая согласуется с волей Божией и являет в себе Божественные свойства красоты, истины и любви. Исповедание Бога самодержавным Владыкой и запечатление этого исповедания в богослужении Церкви есть поэтому фундамент христианского нравственного богословия.

Проблематика нравственного богословия, порождающая этические дилеммы повседневной жизни, обусловлена конфликтом между нашим исповеданием веры и нашими страстями, влечениями плоти, ведущими к греху и отделению от Бога — единственного источника и конечного исполнения человеческой жизни. Не будь этого конфликта, люди познавали бы волю Божию собственным естеством, всегда сообразуя с ней свои намерения и действия, а потому и их жизнь не знала бы ни этических дилемм, ни трудного выбора. Но грех — обезумевшая самовластья воля (*autexoysia*¹) — растял нашу тварную природу и естественную способность каждой личности в силу заложенного в ней образа Божия познавать и любить Бога, а значит, и беспрекословно повиноваться Ему. «Все согрешили и лишены славы Божией», — восклицает апостол Павел (Рим. 3, 23). Каждый страдает от растягивающего воздействия собственной греховности; и самые преданные Богу, и самые благочестивые имеют опыт противоборства веры и страстей.

Стяжение благости, любви, милосердия и справедливости требует дисциплины — аскезы (*askesis*), или под-

¹ Букв. «самовластье» (греч.); возможный перевод: «свободный выбор, -ая воля, -ое произволение». — Примеч. перев.

вига внутренней борьбы, — в соединении с непрерывным покаянием. Но «возвращение», подразумеваемое термином *metanoia*¹ (покаяние), не может быть возвращением к себе нынешнему — к падшей и поврежденной природе. Оно возможно лишь как возвращение к Богу. Этическое поведение христианина не может определяться идеалами и целями падшего человека. Его идеалы и цели, как и вся христианская жизнь, должны иметь опору в Боге, Который один лишь определяет, что благо, право и справедливо, и открывает это определение в Священном Писании, молитве и других аспектах церковного опыта.

Христианская этика, таким образом, должна быть основана на *Откровении*. Начиная борьбу за согласование своей воли, желаний и поступков с волей Божией, мы должны знать, что заповедует эта воля, какой, собственно, жизни ждет от нас Бог. Обратившись в поисках ответа к Священному Писанию и вероучительному Преданию Церкви, мы встретим там вполне ясные указания, и среди них одно особенное. «Бог есть любовь», — говорит нам апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 4, 7–12). И потому все наши намерения и поступки должны отображать в себе ту безмерную и жертвенную любовь, что воссияла в Крестной Смерти Иисуса Христа, Возлюбленного Сына Отчего.

Эта открывшаяся нам любовь в существе своем есть любовь, связующая Божественные Ипостаси Святой Троицы, союз верности и самоотречения. Эта любовь всегда направлена вовне, будучи свободным и радостным принесением себя в дар ближнему и ради ближнего. Но и наш ответ на эту любовь направлен не только к Богу, но и на других людей. Ощущая себя объектом глубокой и нежной любви Божией, мы в свой черед приносим Ему нашу любовь через молитву и верность Его за-

¹ Букв. «изменение ума, сознания» (греч.) — Примеч. перев.

поведям. Но через это принесение мы преуспеваем и в любви к ближнему — любому человеческому существу, которое, как и мы, носит в тайниках души отражение Божественной жизни и красоты. Любовь эта безгранична и неизречenna. Ей суждено изливаться в равной и полной мере на врагов и друзей, православных и ино-верцев всякого рода, племени и состояния. Бог являет нам Свою любовь без меры, и она сообщает каждому человеческому существу бесконечную ценность и достоинство. И потому всякий «ближний» заслуживает и поистине требует нашей любви, что хорошо выразил в простых, но глубоких словах Оливье Клеман: «Каждый человек достоин бесконечного сострадания»¹.

Эта убежденность и подвигла православных богословов-«нравственников» приступить к построению «этики любви», отличной от этики «добродетели» в узком смысле слова или от так называемого «естественного закона»². Все три понятия, разумеется, не исключают друг друга. Православная этика подчеркивает огромную роль отражения любви Божией в человеческих делах. Но мотивацией «дел любви» остается стяжение добродетелей, а содержание и практическое применение последних определяется самим Божественным законом, открывающимся в тварном порядке бытия. Однако православное вероучение не усматривает коренного различия между «общим» и «частным» Откровением, между «естественнym законом» и «законом Христа» (Гал. 6, 2). Чтобы распознать волю Божию, нам приходится приникать ко всей полноте, всей глубине и богатству, всем источникам откровения в Церкви. Это и Священное Писание, и догматические, аскетические и мистические творения

¹ Заключительное выступление на коллоквиуме по биоэтике в Свято-Сергиевском Богословском институте (Париж, 8 мая 1997 г.).

² В. Гуроян (Vigen Guroian) развивает эту тему в первых двух главах *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988), 13–48.

отцов, и церковное богослужение, и духовная традиция, запечатленная в особых видах личного благочестия и богочитания (например, безмолвие, умная молитва), и каноническое право, и иконопись, и другие средства образного запечатления веры (в том числе церковная архитектура), и агиография (жития святых). Каждый из этих источников Откровения равно необходим. И необходим потому, что Иисус Христос, образ, или «икона», Бога [Отца] и отображение Его славы (Кол. 1, 15; Евр. 1, 3), открывает «лицо» Отца — Божию красоту и Божию волю — не только в земной Своей жизни и не только в канонических книгах Священного Писания, но и как Вознесшийся и Прославленный Господь, Который существует и действует в полноте церковного опыта через Духа Святого.

Но столь же верно и то, что откровение воли Отца в Сыне и Духе и через Сына и Духа редко имеет прямое отношение к действиям, требуемым в конкретных ситуациях. В наше время — время постоянно совершенствующихся биомедицинских технологий — православным все чаще приходится принимать решения, для которых, похоже, невозможно отыскать опору в перечисленных источниках Откровения, не исключая Священного Писания. Десять заповедей Моисея (Исх. 20; Втор. 5), заповеди блаженства (Мф. 5; Лк. 6) и подобные им указания Нового Завета (Еф. 5; Кол. 3; 1 Пет. 2, наряду с поучениями Самого Господа, св. Павла и других апостолов — например, о браке и разводе, Мф. 19, 3–13; 1 Кор. 7, 10–16, или о воскресении и суде, Мф. 25, 31–46; Ин. 5, 19–29; 1 Кор. 15, 34–58) дают нам бесценные, хотя и немногочисленные ориентиры в этических решениях. Они возбраняют или объявляют беззаконными определенные действия (идолослужение, убийство, воровство, прелюбодеяние и др.) и заповедуют или прямо предписывают другие (например, хранение сердца в чистоте, миротворчество, дела любви, благовестие), причем указы

зания нередко носят весьма детальный характер («Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует» (Мф. 19, 9); «Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею?» (1 Кор. 6, 16); «Да будет укращением вашим не внешнее плетение волос» (1 Пет. 3, 3); примеры могут быть значительно умножены).

Но нынешняя эпоха, как мы говорили, выдвигает и такие этические проблемы, о которых Библия и церковное предание, казалось бы, умалчивают. Здесь и оборонная стратегия в век ядерного оружия и государственного терроризма, контрацепция и оплодотворение «в пробирке», «поддерживаемое самоубийство» терминалных больных и множество других. Все они вызывают вполне естественный вопрос об адекватности библейского свидетельства. Итак, велика ли польза Библии для формирования этического подхода к множеству острых тем, не нашедших в ней отражения?

Такой подход основан на ложном вопросе. Ценность Писания и всего христианского Предания в смысле их воздействия на человеческую нравственность определяется в конечном счете не правилами и ограничениями, которые они могут преподать. По справедливому замечанию Х. Яннараса, «если мы понимаем нравственность как простое подчинение своду внешних правил, опирающихся на реальный или условный авторитет, то этика превращается в алиби человека перед лицом его экзистенциальной проблемы»¹. Эта экзистенциальная проблема, касающаяся каждого из нас, подразумевает в итоге не тот или иной уровень соответствия внешним нормам, регулирующим наше поведение, а вечное спасение. Конечная цель христианской нравственности — не послушание, и даже не «усовершнение», определяемое как деятельное подражание благости и любви Божией. Подлинная ее

¹ *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 15.

цель — *жизнь*: вечное, благословенное и радостное участие в жизни Триединого Бога.

Христианская этика имеет дело с высшим назначением человеческой личности как носительницы образа Божия — достичь и явить в общении с другими личностями Божие подобие. Это подразумевает, что она по преимуществу общественна и церковна. Нет «частной этики», ибо цель нашей жизни — обять ближних спасающей и вращающей силой Божественной любви. Ценность Священного Писания для нашей нравственной жизни не столько в правилах и предписаниях, сколько в том *этосе*, какой созидается на его основе в общине верных. Этот *этос* (от которого происходит и само слово «этика») можно определить как *этос Духа*, укорененный в спасающем действии Божиим во Христе и питаемый литургически-сакраментальной жизнью Церкви. И в первую очередь это *этос экзистенциальной свободы*, позволяющей человеку исполнить свое жизненное назначение или отказаться от него, ответить Богу и другим людям жертвенной любовью или ввергнуть себя в ад (который Сартр саркастически определял как «другие люди»).

В этой перспективе нравственность можно определить как *жизнь, проживаемую в свободе Духа*. Все сказанное не означает, что наша нравственная жизнь не нуждается в руководстве — в ясных указаниях, какими бы хотел видеть нас Бог в данной ситуации. Жизнь по вере постоянно вовлекает христиан в борьбу двоякого рода — обязывающую распознавать волю Божию и одновременно подчинять ей свою волю и поведение. И вот, чтобы борьба наша была сколько-нибудь успешной, необходим некий этический, или ценностно ориентированный, подход к нравственным суждениям. И хотя Священное Писание и его истолкование на протяжении всей истории Церкви не дают четко сформулированного решения многих этических дилемм, с которыми мы сталкиваемся сегодня, они, тем не менее, сообщают, форми-

рут и поддерживают христианский ethos, помогающий отыскать ответ на тот или иной вопрос. На языке Православия это означает обретение библейского и святоотеческого сознания, духовно просвещенное восприятие главных истин, на которых должно основываться любое наше этическое суждение. И истины эти – о Боге, о нас самих и нашем призвании, личном и общественном. Они образуют те живые волокна, из которых составляется ткань христианской нравственной жизни.

И если в нынешние времена принятие этических решений дается с таким трудом, то происходит это не только из-за новизны и сложности проблем. Главная причина в том, что *дисциплина «этики» оторвалась от своих богословских корней*. Чтобы выстроить настоящее «нравственное богословие», этическая мысль должна исходить из веры Церкви и быть ее выражением. Она должна начинаться и заканчиваться убеждением, что один лишь Иисус Христос есть Путь, Истина и Жизнь, основание и цель любого нравственного действия, сколь бы частным и тривиальным оно ни казалось. Этика есть «прикладное» богословие, и самая ее суть емко и точно выражена в завершении нашей просительной ектении: «Сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим».

Но прежде, чем перейти к конкретным проблемам этики, полезно вкратце рассмотреть некоторые важнейшие элементы христианской веры, лежащие в основе всякой подлинно этической мысли. Оставшаяся часть данной главы будет посвящена тем аспектам церковного учения, которые составляют самую суть православного христианства, а именно учению о Триедином Боге, о личности как носительнице образа Божия, о спасительном деле Божием во Христе и о *теосисе*, или обожении, как конечной цели человеческого существования. В конце мы рассмотрим, какое место в нравственной жизни принадлежит *различающей способности* или *различению*.

и как действует Дух Святой, реализуя эту способность в сознании человека.

Такой порядок изложения позволит нам показать, как возможно прямое и конструктивное приложение библейской и святоотеческой традиций к нравственным проблемам, столь мучительным на сегодняшний взгляд. И самый первый вопрос, который необходимо постоянно иметь в виду: как с пользой применить отвлеченные богословские принципы к конкретным этическим моментам — и прежде всего к тем, где приходится выбирать между жизнью и смертью? Другими словами, как основные начала нашей веры могут помочь распознать волю Божию в конкретных ситуациях и предпринять действия, отвечающие этой воле и служащие во благо нам и тому, за кого мы в ответе?

Триединый Бог

Отцы Восточной Церкви начинают и заканчивают свои богословские размышления Откровением — *самораскрытием Божественной жизни и замысла*. Бог являет Себя в естественном порядке вещей (Рим. 1, 20), но только как самодержавный Творец, Господь и Судия. Познание Бога как Спасителя и Искупителя, открывающего людям сокровенные глубины Своей любви и соделывающего их участниками Своей Божественной жизни, достигается через особое Откровение, выражаемое в Священном Писании, вероучительных определениях Вселенских Соборов и опыте богослужения Церкви. Эти взаимодополняющие элементы образуют то, что мы называем Священным Преданием, которое сообщает истину о Боге для спасения человеческого рода.

Всякое Откровение в конечном счете сотериологично. Оно подается, по слову молитвы на проскомидии, «ради жизни мира и его спасения» (ц.-сл. «за мирский живот и спасение»). Но, согласно отцам, это не означает,

что мы познаем Бога лишь в отдельных Его деяниях или в деле спасения. У нас есть и знание — как бы ни было оно ограничено — о внутренней жизни и сокровенном бытии Бога. В соответствии с этим они различали *богословие* и *икономию*, первое связывая с познанием связей и отношений Трех Божественных Лиц, второе же — с Божиим делом спасения мира. Таким образом, предмет истинного богословия — то, что можно назвать «имманентной Троицей», тогда как спасение мира есть проявление Бога *ad extra* (вовне), или «икономической Троицы». В таком подразделении есть нечто искусственное, но оно полезно, ибо позволяет утверждать, что наше ведение Бога, не ограничиваясь «делами силы» Его в истории, является в то же время восприятием или видением Бога как Он есть *Сам в Себе*, вне Его отношения к твари.

Содержание этого откровенного знания о Боге наиболее адекватно выражено в учении Первого и Второго Вселенских Соборов о единстве трех Божественных Лиц, или Ипостасей, в одной Божественной природе, или сущности (*ousia*). На основании богословского синтеза, осуществленного в IV в. отцами-каппадокийцами (свв. Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским), Три Ипостаси были осмыслены наконец как различающиеся лишь происхождением: вечно нерожденный Отец, вечно рождающийся Сын Отчий и вечно исходящий от Отца Дух Святой. Единосущные (*homoousioi*, или одноприродные) и безначальные, Божественные Лица имеют не только общую сущность, или природу, но также общую волю и общее действие (энергии).

В человеческом восприятии воля Божия проявляется как икономия — действие или деятельность Бога ради спасения человеческого рода и всего тварного естества. Абсолютно непознаваемый в Своей сокровенной сущности, Бог открывает Себя и осуществляет Свою волю через Божественные Ипостаси, или Лица. Византийское богословие описывает эту икономию в понятиях «пнев-

матологической христологии». Последняя подчеркивает абсолютное единство, без смешения, совместного действия Сына и Духа, которое направляет уверовавших к познанию Отца и соединению с Ним. Откровение и спасающая благодать исходят от Отца через Сына, становятся явными и постижимыми через Духа Святого в Церкви. Пневматологическая христология учит о двояком движении Божества к миру. С одной стороны, уверовавшим дается пережить спасительное присутствие Слова Божия, и это же Слово, или Сын Божий, впоследствии посыпает Духа общине верных (Ин. 15, 26; 16, 7; Деян. 2, 35). С другой стороны, Сам Дух [как бы] «посыпает» Сына в богооплощении (Лк. 1, 35) и являет Его в воскресении (Рим. 1, 4; 1 Тим. 3, 16, где, по-видимому, именно так следует понимать выражение *edikaiothē en pneumati* — «оправдал Себя в Духе»). Святой Дух и впоследствии продолжает открывать Сына, или превечное Слово, в эсхатологическую эпоху Церкви. Это «двоекратное откровение» — Сына через Духа и Духа через Сына — призвано сообщить то уникальное знание о Боге, которое отождествляется Иисусом с «жизнью вечной» (Ин. 17, 3)¹.

Спасение состоит в «познании Бога», которое сообщается через Откровение. Единственный источник такого знания, относящегося и к «имманентной», и к «икономической» Троице, — самооткровение Божества. Сам Дух является вечное Слово Божие и вдохновляет [Церковь] на истолкование свидетельств Писания о Нем. И

¹ По этой теме см. Breck, J. «The Lord is the Spirit: an Essay in Christological Pneumatology» // *The Ecumenical Review* 42/2 (1990), 114–121; Bobrinskoy, B. «Le repos de l’Esprit sur le Fils. Christologie pneumatique chez les Peres cappadociens» // *Communion du Saint Esprit* (Bellefontaine, Spiritualite Orientale no. 56), 1992, 51–70; первоначально по-английски: «The Indwelling of the Spirit in Christ. “Pneumatic Christology” in the Cappadocian Fathers» // *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 28/1 (1984), 49–65.

Он же соделывает Слово «силой Божией ко спасению всякому верующему» (Рим. 1, 16).

Самооткровение Бога, в котором подается познание Его и залог вечного общения с Ним, есть выражение общей воли и действия Трех Божественных Ипостасей. Это *личностное* откровение, которое сообщает Божественную жизнь как акт самое себя превосходящей любви. Эта любовь соединяет Три Лица единого Божества (Дух остается Ипостасью, отличной от первых двух и никоим образом не сводимой к *nexus amoris*, или «мосту любви»). Неисчерпаемая по глубине и силе любовь Божия переходит «безграничные пределы» Божественного бытия и изливается вовне, дабы обять, спасти и преобразить все, на что она направлена.

Что же в таком случае есть объект спасающей любви Божией? Для отцов Восточной Церкви то было не одно лишь человечество — мужчины и женщины, созданные по образу Божию, — но вся тварь.

Ориген († 254) верил в вечность всего существующего; он считал, что Бог творит всегда, Он — Творец по природе Своей и Его творение так же вечно, как и Он Сам. Вопреки этому суждению, свт. Афанасий Александрийский († 373) и истинно православное богословие утверждают, что творение произошло *ex nihilo* (из ничего, или из небытия) и осуществилось как выражение Божественной воли. Бог, как иногда говорят, «пошел на великий риск, учреждая природу иную, чем Его собственная». Бог «взывает все к бытию» из небытия, так что у творения есть и становление, и *telos* (осуществление), начало и исполнение, когда сокрушится смерть и Сын покорит Себя и всю вселенную (*ta panta*) Отцу, «да будет Бог все во всем» (*panta en pasin* — 1 Кор. 15, 28). Непреложное и коренное различие между божественной и тварной природами побуждало отцов, от Афанасия Великого до Григория Паламы († 1359), к установлению различий в Самом Божестве. Желая выразить тайну

нисхождения Божества в тварный мир и при этом сохранить неприкосновенной абсолютную «инаковость» Бога, они различали в Нем сущность (*ousia*) и действие, или энергию (*energeia*). Бог, оставаясь всецело непознаваемым и неприступным по сущности, открывает Себя и осуществляет Свою волю через Собственные энергии, иными словами — через такие Свои свойства, как любовь, милосердие, премудрость, сила и справедливость, часто отождествляемые с Божественной благодатью. Это учение отцов, вопреки мнению его критиков, не имеет ничего общего с гностической доктриной эманаций. Бог целиком присутствует в Своих энергиях, привлекая к общению с Собой человеческие существа и весь тварный космос. Через энергии Он преображает вселенную, приобщая всю тварь святости.

Хотя инициатива в деле спасения целиком принадлежит Богу, объекту этой инициативы — человеческому роду и всему тварному космосу — уготована отнюдь не пассивная роль. Наша тварная природа обладает врожденной способностью *отвечать* Богу, и способность эта обнимает всю вселенную, частью которой мы являемся. Эта заложенная в нас способность откликаться на голос Божий делает возможным и необходимым для нас непрерывное покаяние и противление дьявольским силам, действующим в тварном мире. Но способность откликаться в «свободе Духа» на Божескую инициативу есть одновременно залог той превосходящей и преображающей наша естественное бытие причастности Божественным энергиям, которая приводит к «обожению».

Человеческая личность. От образа к подобию

Человеческая личность — наивысшее выражение творческой деятельности Бога. Адам и Ева, мужчина и женщина, созданы «по образу и подобию Божию» (Быт. 1, 26). Бог — и начало, и цель тварной жизни Его обра-

за. Этот образ реализуется у человеческих созданий не столько в особых свойствах или способностях (любовь, ум и т. п.), сколько в личностном измерении, выделяющем человека из всех плотских существ. В наши дни ряд греческих православных богословов (Яннарас, Зизиулас, Ниссиотис, Неллас) отождествляют «образ Божий» с человеческой «личностью» — богоданной и осуществляющей в свободе и любви способности к отношениям с Богом, самим собой и ближними. Вот почему мы подлинно «личностны» лишь в той мере, в какой отражаем личностность Бога, характеризуемую полнотой взаимной любви Отца, Сына и Святого Духа¹.

Если мы и вправду, как утверждает Яннарас, постоянно сталкиваемся — и прежде всего в нравственной жизни — с «экзистенциальным риском нашей свободы», то потому лишь, что грехопадение (и личное, и коллективное) все время ставит нас в ситуацию выбора. Свободное противление воле Божией изгнало нас из рая. Человек, согласно свт. Василию Великому, «есть животное, которое получило заповедь стать богом»². Но, поддавшись соблазну, мы отлучили себя от Бога и изменили своему конечному призванию. Во Христе мы обретаем возможность восходить «от славы к славе» (2 Кор. 3, 18), к полному и совершенному участию в Божественной жизни, которая есть необходимое основание подлинной человечности, или личностности. Однако по-

¹ «Бог, Который необходим для моей личности, без Которого я не могу быть в полной мере человеком, есть Бог взаимной любви — не простая монада, не личность, любящая себя одну, но Три Личности — Отец, Сын и Святой Дух, любящие друг друга во взаимном отношении». Епископ Каллист (Уэр) (*Callistos Ware «The Uniqueness of the Human Person» // Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*. Westport, CT & London, Bergin & Garvey, 1996, 3).

² Это выражение свт. Василия приведено в 43-м слове свт. Григория Богослова.

стоянная необходимость избирать свет и истину, тьму же и заблуждение отвергать, вовлекает нас в непрестанную духовную борьбу с дьявольскими искушениями и склонностью к самообоготворению. Вот почему в нашем движении к спасению столь важное место принадлежит аскезе, или подвигу.

Отсюда следует, что инициатива Бога предполагает человеческий *отклик*, постепенно возводящий нас, как носителей образа Божия, путем внутреннего очищения и освящения (при постоянном упражнении воли в покаянии, молитве и делах любви) к *подобию* Божию. Вот что говорит об этом на любви утвержденном отклике блаженный Диадох Фотикийский: «Все мы люди по образу Божию есьмы; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу свою поработили Богу. Ибо когда мы не бываем своими самим себе, отвергаемся себя, тогда бываем подобны Тому, Кто по любви Своей примирил нас с Собою»¹.

Как понимать в этой перспективе первородный грех? Православное богословие не склонно с такой настойчивостью, как протестантское, заострять противоречия между свободой и ответственностью, свободной волей и предопределением. Но оно же отвергает и схоластическое понимание первородного греха, особенно в том смысле, в каком это последнее распространяло грех и вину Адама, словно некий генетический дефект, на последующие поколения. Православные вообще не склонны говорить о первородном грехе, разве лишь в том смысле, что корень греховности каждого человека находится в нем самом — в поврежденной, падшей воле, которая подавляет предрасположенность к добру (что совсем не равнозначно «абсолютной» поврежденности) и в то же время свободно, и иногда неизбежно, избирает зло. Апостол Павел изображает горькую участь «подзаконного

¹ Цит. по: *Добротолюбие*. М., 1888. Т. 3. С. 12.— Примеч. перев.

человека», но он же с глубоким сочувствием говорит и о непрекращающейся духовной брани христиан (Рим. 7).

Несходство в западном и восточном понимании первородного греха основано главным образом на различном толковании известного места в том же Послании к Римлянам (5, 12): «... как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили».

Камнем преткновения здесь оказалась последняя часть фразы: *eph'ho pantes hemarton*. Все дело в том, как перевести и к чему отнести относительное словосочетание *eph'ho*. Западные богословы придерживаются перевода «в котором», подразумевая, что все мы подвержены смерти, поскольку все согрешили *в Адаме* (так в Вульгате: *in quo omnes recessaverunt* — «в котором все согрешили»). Святоотеческая традиция Восточной Церкви (которой следует, кстати, большинство протестантских переводов) видит здесь «*потому что*»: все умирают, «*потому что* все согрешили». Согласно этой интерпретации, если что и унаследовано нами от Адама, то отнюдь не «пятно греха» как следствие его грехопадения в раю. Напротив, коль скоро идет речь о «наследственности» как таковой, нужно понимать ее как «наследование» смертного состояния: «Смерть перешла на всех человеков, *потому что* все согрешили». Мы по собственной воле повредили свою способность к самоопределению (*autexousia*), и это самообоготворение сделало нас чуждыми Богу и участию в Божественной жизни. Смертность — прямой результат нашего непослушания. Ее можно осмыслить и как естественный результат удаления от Источника жизни, и как предел временного человеческого бытия, установленный Богом, чтобы отчуждение наше не длилось вечно (в святоотеческой традиции представлены обе точки зрения). Согласно второму представлению, Бог не только осуждает грех, но и оказывает милость грешнику, устанавливая смерть как сред-

ство прекращения нашего изгнания и введения нас в прежнее общение с Источником вечной жизни. Грех и смерть, таким образом, видятся как разрушительные и взаимообусловливающие силы. Если смерть входит через грех («возмездие за грех — смерть», Рим. 6, 23), то и смерть в свою очередь — источник или причина греха. Переводя *eph'ho* как «потому что» или «по причине чего», мы допускаем, что причина греха — сама смерть. *Eph'ho* при таком понимании прямо относится к *thanatos* (смерть), почему и вся фраза означает, что мы согрешаем *по причине смерти*. Иными словами, стоящий за грехом импульс есть отчаянное стремление избежать смерти и последующей бессмыслицы. *Смерть, или страх смерти, становится, таким образом, мощной побудительной силой нравственной жизни.*

Хотя грех и смерть мыслятся как порабощающие космические силы, они ограничены в своей способности повреждать и разрушать человеческую личность. Православное богословие утверждает, что грех бессилен полностью изгладить образ Божий, по которому мы созданы. Не может и непослушание окончательно расстлить человеческую волю, сделав ее неспособной к покаянию и стяжанию добродетелей. Человек создан по преимуществу «добрый», «благим», как всякое «дело перстов» Божиих (Пс. 8). Образ Божий может потускнеть и затмиться, но некое измерение человеческой воли — определяемое преп. Максимом Исповедником (†662) как воля «гномическая» в противоположность «естественной» — обладает неуничтожимой способностью к свободному выбору. Будучи функцией скорее человеческой личности, нежели человеческого бытия, — и скорее ипостасным, нежели природным свойством, — гномическая воля может отзываться на волю Божию верой, любовью и послушанием. Возможность покаяния сохраняется даже для самого помраченного и растленного сердца, ибо грех связан не столько с естественным,

сколько с *личностным* аспектом человеческого бытия. Но именно в этом *личностном* аспекте — часто отождествляемом отцами с *nous'om* (умом), который преодолевает границы естества и делает возможным богообщение, — проявляется также действие свободы, открывающей путь к покаянию, а отсюда и к личному обожению.

Человеческая воля, как утверждают и Лютер, и современная психология, пребывает в состоянии рабства. Православная антропология настаивает на том, что рабство это относительно и потому не безгранично. Различие, установленное преп. Максимом между «природной» и «гномической» волей, полезно как сохраняющее должное отношение между рабством и свободой человеческой воли. Выполняя эту функцию, оно позволяет реалистически осмыслить антиномию предопределенности и свободы воли и одновременно решить проблему свободы и ответственности. Это различие, далее, оставляет место человеческой инициативе и «добрым делам» (Еф. 2, 10) как необходимому элементу в «диалоге Бога и человека».

Отсюда видно, что спасение, с точки зрения православного богословия, осуществляется в *синergии*, или взаимодействии, соработничестве Бога и человека, кульминация которого — приобщение Божественной жизни. Но Православие отвергает схоластическое различие «действующей» и «содействующей» благодати. Спасение и обожение не могут быть выражены в категориях причины и следствия. «Синергия» подразумевает основополагающий (и отнюдь не пелагианский) парадокс: почин всецело принадлежит Богу, начало и исполнение его — лишь в жизни Святой Троицы. Но это не означает, что действует лишь Бог, а человек остается пассивным. Чтобы получить спасающую благодать, с человеческой стороны необходим надлежащий ответ. Этот ответ — аскеза (*askesis*), то есть жизнь в постоянной духовной борьбе, — подразумевает вполне определенную деятельность, включающую покаяние, молитву и дела любви.

Инициатива при этом остается в руках Бога, от Которого мы получаем благодать, освящающую и преображающую нас, как носителей образа Божия, «от славы в славу» (2 Кор. 3, 18). На неизреченное излияние Божественной любви мы отвечаем лишь тем, что не препятствуем ей свободно излиться в недра нашего личностного бытия. Но и этот труд исполняется не нами, а Духом Святым, вселяющимся и действующим в «храмине сердца».

Однако для преп. Максима человеческая инициатива превосходит непосредственно-личный отклик. Человеческая личность есть микрокосм, и ее призвание — преодолевать всяческие разделения, внесенные в творение грехопадением: разделение между тварным и нетварным, небесным и земным, умопостигаемым и чувственным, раю и миром падшей природы и даже между мужским и женским началами (ср. Гал. 3, 28). Эта грандиозная задача разрешается возрастанием в соответствующих добродетелях. Так, целомудрие побеждает разделение полов, любовь — разделенность космоса и т. д., до тех пор, покуда человек не исполнит во Христе свою священническую миссию: принесение самого себя и всей твари Богу. Этот процесс уврачевания всех основных разделений завершается обожжением личности и преображением всего тварного космоса.

Но и в этом процессе инициатива и действующая сила принадлежат одному Богу. Ибо сами добродетели, врачающие эти разделения, подаются Богом как обоживающие энергии. А они всякий раз заново актуализируются в опыте Церкви через космическое измерение Литургии, как нельзя более точно именуемой «Божественной».

Дело искупления. «Бог явился во Христе»

Центральный догмат православной жизни и веры — утверждение, что «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14). В III–VII вв. христианской эры было разработано трини-

тарное богословие, в основу которого легло церковное осмысление личности Иисуса Христа. И хотя догмат о Троице логически предшествовал всем другим, центральным моментом или источником церковной мысли остается вочеловечение Слова, превечного Сына Божия. Поэтому краеугольный камень Православия — его христология. Ереси ариан, несториан и монофизитов извращали свидетельства Писания о Лице Сына Божия, ставя под сомнение либо совершенное Его человечество, либо совершенное Его Божество. Халкидонское вероопределение 451 г. констатировало равновесие [обеих природ во Христе]. Оно признало, что в христологиях Нового Завета имеются различия, и искало примирения этих различий в синтезе, отражающем опыт Церкви. Если I Вселенский Собор (Никейский, 325 г.) назвал Сына *homoousios* («единосущным») Отцу, то Вселенский Собор в Халкидоне утвердил, что воплотившийся Сын Божий воспринял от Пресвятой Девы всю полноту человеческой природы, став подобным нам по всему, кроме греха (Евр. 4, 15; 7, 26; 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 3, 5). Обе «природы», или сущности (*ousiai*), Божественная и человеческая, соединились в Нем совершенным образом, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Поскольку воля есть функция природы, а не личности, VI Вселенский Собор (III Константинопольский, 680–681 гг.) утвердил учение о двух волях в едином Лице воплотившегося Слова Божия. Тем самым полнота человеческой природы во Христе была сохранена вопреки всем монофизитским тенденциям растворить Его человечество в Божестве.

Халкидонское вероопределение с последующими уточнениями, которые приняла Церковь, настаивало на своего рода «асимметричности» соединения человечества и Божества во Христе¹. Воплотившееся Лицо, или

¹ Эта сторона дела получила тщательную разработку у о. Иоанна Мейendorфа в его исследовании о православной христологии начиная с V в.: *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY, St.

Субъект, остается вечным, Божественным Сыном Божиим, ибо дело нашего спасения совершают не человеческая личность, а один лишь Бог. Превечный Сын приемлет совершенное (полное) человечество и, таким образом, становится «единосущен» нам; Его Лицо, или Ипостась, остается при этом превечным Словом Божиим. Такой акцент на асимметричности богочеловеческого имел на первый взгляд монофизитское звучание, как если бы человеческая природа Христа была умалена или подчинена Ему Божеству. На самом деле запечатленное Никейским символом равновесие [обеих природ] во Христе удерживалось здесь полностью («совершенный в Божестве и совершенный в человечестве»). Вместо умаления или ограничения воспринятого Христом человечества *воплощение обновило и восстановило человеческую природу в ее первозданном совершенстве*. Оставаясь превечным и божественным Словом, Сын Божий соделался «вторым Адамом». Но Он вместе с тем и первый Адам. Как видимый образ невидимого Отца (Кол. 1, 15), «образ Ипостаси» Отчей (Евр. 1, 3), Он явил в Себе образец или божественную парадигму личностного человеческого существования, вечный прототип, по которому был создан Адам и весь человеческий род. Будучи единосущен и Отцу, и человечеству, Он явился ходатаем нашего спасения и открыл путь для ипостасного — подлинно личностного — обожения всех верующих в Него. Как говорит Послание к Евреям, «Он должен был во всем уподобиться братиям [кроме греха, понимаемого здесь как «лишение», а не как положительный признак. — И. Б.], чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом для умилостивления за грехи народа» (Евр. 2, 17; ср. 4, 15; 1 Ин. 2, 1–2).

Vladimir's Seminary Press, 1975), особенно гл. 4. См. его же: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, Fordham University Press, 1974), особенно гл. 12.

Выдающийся патролог о. Георгий Флоровский неоднократно предупреждал об опасности возрождения в современном плюралистическом мире древних ересей — неоарианства, неонесторианства и т. п. На самом деле многие богословские тенденции наших дней демонстрируют куда большее удаление от библейского и святоотеческого понимания личности и дела Христова, чем еретические доктрины эпохи Соборов. Мы живем во времена, когда человечество Иисуса толкуется столь широко, что Божество Его становится для многих простой метафорой. Богословие «воплощения» вытесняется разного рода теориями в духе «адопцианской христологии»¹: Иисус стал Сыном Божиим через «усыновление в крещении» (на осн. Мк. 1, 1–15) или «утвержден» в качестве Сына Божия через воскресение из мертвых (на осн. Рим. 1, 1–4). Богословы — в том числе и отождествляющие себя с католической верой Церкви — все реже пользуются метафизическим языком и все неохотнее говорят о тайне «Бога во Христе» (ср. Кол. 2, 9), предпочитая релятивистский образ выражения, только и позволяющий якобы отстоять полную тождественность Иисуса Христа тварным человеческим существам. Итогом такого христологического редукционизма стало фактическое упразднение и богословия воплощения, и тринитарного богословия. Конечно, иные богословы на словах преисполнены глубочайшего почтения к тринитарному богословию, но они же готовы отрицать всякое *онтологическое* отношение между превечным Логосом, или Словом Божиим, и человеком Иисусом из Назарета. В лучшем случае они представляют некую разновидность несторианского дуализма, утверждающего, что Иисус — «человек» (то есть *только* человек), в котором выразило себя, через Иисусово учение и проповедь, Слово Божие.

¹ Адопцианство — учение о том, что Христос в Своей человеческой природе был Сыном Божиим только по усыновлению (осуждено как ересь в 792 г.). — Примеч. ред.

Но если дело искупления сведено к чисто юридической процедуре, когда грешник объявляется «оправданным» верой в крестную смерть Христову «нас ради, человек», то нет нужды ни в традиционном богословии воплощения, ни в тринитарном богословии. Если спасение лишь в «оправдании» — и это при том, что, объявленные праведными, мы все равно остаемся под властью греха (вспомним Лютерово *simul iustus et peccator* — «праведник и грешник одновременно» (лат.); ср. Рим. 7, 24–25), — незачем отстаивать онтологическое тождество превечного Сына Божия и человека Иисуса. Но тогда и вера в человека Иисуса отступает перед верой в действие Божие через Него, и главным моментом искупительного дела оказывается не Воскресение, а Распятие. В этой перспективе — как бы ни формулировала ее любая ныне известная традиция (или любой отдельный богослов) — искупительное дело Божие выражается как *theologia crucis* — «богословие Креста». Причем представители такого взгляда готовы отвергнуть православную христологию за ее якобы небиблейский и исключительно метафизический подход к доктринальному вопросу, требующему обращения скорее к экзистенциальным, а не к онтологическим категориям. И в самом деле: почему православные до сих пор стоят за преимущественно онтологический, а не экзистенциальный подход к личности и спасительному делу Иисуса Христа?

Самый краткий ответ опирается на истины, содержащиеся в двух известных святоотеческих определениях. Первое, в разных вариантах встречающееся у многих отцов, восходит к Афанасию Александрийскому: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом (или «божественным»)¹. Здесь запечатлено исходное православное убеждение, что главное призвание, истинная *raison d'être*²

¹ «Человек» мыслится здесь, разумеется, в родовом смысле, подразумевающем и мужчин, и женщин.

² Смысл бытия (фр.). — Примеч. перев.

человека — стать *по благодати* тем, чем Бог пребывает по Своему Божественному бытию. Иными словами, *telos* (цель) человеческой жизни — *участие (koinonia, methexis)* в жизни Самого Бога, понимаемое, однако, как причастность Божественным «энергиям», но не абсолютно трансцендентной и непостижимой «сущности», или «природе», Божией. Таково изначальное призвание, дарованное Адаму, — призвание, которое он отверг вольным своим решением (как отвергает его и каждый последующий «адам»), восстав против воли Божией. Адам «пал». Природа человека повреждена, открыта действию дьявольских сил, греху и смерти. Рабство греху и смерти поразило человеческую *природу*, а не только сферу личных отношений. Падшее человеческое естество должно быть восстановлено в изначальной своей славе, слава же эта проистекает из того, что оно создано по образу его Творца. Разумеется, падший человек не может самостоятельно избавить себя от действия греха и смерти, равно как и воссоздать в себе образ Божий. Таким образом, *совершить наше спасение может лишь Бог*. Поэтому мы нуждаемся в Иискупителе, Который не только полностью отождествляет Себя с человеческим состоянием, но Своей победой над растлевающей силой смерти освобождает и возводит до Себя воспринятую Им тварную природу.

Вторая святоотеческая формула, нашедшая самое яркое выражение у свт. Григория Назианзина, или Богослова, утверждает, что Творцу надлежало воспринять всю полноту тварного человеческого естества для восстановления его в первозданном значении, цельности и красоте: «Что не воспринято, то не исцелено, но что соединилось с Богом, то спасено» (письмо 101-е, к Кледонию).

В этой богословской перспективе нашли место и альтернативные разновидности богословия искупления, сосредоточенные больше на юридической категории «оправдания» или искупительном характере заместительной жертвы. Византийское богословие усвоило Павлову

*dikaiosyne*¹ — чаще разумея под ней «праведность», чем «оправдание», — как усвоило оно и новозаветные образы и понятия, говорящие об искупительном значении жертвы Христовой («Агнец Божий», «искупление», «Искупитель»). Но, быть может, не будет большим преувеличением сказать, что греческих отцов больше заботил вопрос, *Кто* умер на кресте, а не *зачем* понадобилась такая смерть. Эта смерть потому и привела к нашему спасению, что была смертью *Сына Божия*. И снова мы видим преобладание онтологических (а не юридических или «заместительно-жертвенных») категорий. Вот почему Православие выразило свое понимание искупительной смерти Христовой учением, известным как теопасхизм. Устами свт. Кирилла Александрийского († 444) оно возвестило, что Сын-Слово пострадал во плоти. Ибо для спасения человеческих созданий Богу — в лице превечного Сына Божия — понадобилось воспринять всю полноту человеческого естества, а затем *в том же естестве* умереть и воскреснуть, чтобы через вознесение в Своем небесном восхождении к Отцу прославить нас с Собою и сделать причастниками жизни Божией.

«Что не воспринято, то не спасено». Это утверждение подразумевает не абстрактную человеческую природу: ведь «природа» должна быть «воипостазирована», воплощена во всяком конкретном личном существовании. Согласно Леонтию Византийскому, Христос «воипостазировал» человеческое бытие в Своей Божественной Ипостаси, или личностном бытии. Хотя Субъектом воплощения остается превечный Сын Божий, Он принимает *личную* человеческую жизнь с ее открытостью к искушениям и неизбежной смертностью. Умирает на

¹ Имея разнообразный смысл (в том числе «оправдание», «справедливость», «правосудие», «праведность»), данный термин передается в церковно-славянском и русском синодальном переводах Павловых посланий чаще всего как «правда» или «оправдание». — *Примеч. перев.*

Кресте и сходит в «сень смертную» не кто иной, как Сам Богочеловек. Категорически исключая «патрипассианство» (ибо страдает и умирает Сын, не Отец), теопасхизм остается незыблемым основанием православного богословия искупления.

Если при объяснении, почему Христос совершил наше спасение именно таким путем, Православие редко обращается к теориям «оправдания», «удовлетворения», «заместительной жертвы» и подобным, то происходит это как минимум по двум причинам.

Во-первых, такие концепции представляют собой отголосок католическо-протестантских споров о том, как преодолевается первородный грех — заслугами или свободным дарованием «незаслуженной» благодати Божией. Как мы видели, вопрос этот не был предметом споров и претыканий в период, когда складывалось православное учение о первородном грехе.

Вторая, самая главная и ранее указанная нами причина состоит в том, что ни одна западная теория оправдания, искупления и проч. не подразумевает необходимости личного участия Божества в смерти, соделавшей наше искупление. Сегодня многие богословы Запада склонны умалять Божество Христово (или по крайней мере игнорировать соборные определения, относящиеся к христологии и тринитарному богословию). И происходит это потому, что западные доктрины искупления и спасения попросту не нуждаются в онтологическом тождестве Иисуса Христа с Богом. Халкидонское вероопределение можно отстаивать как краеугольный камень христианской веры лишь тогда, когда человек Иисус из Назарета — это неизменно и «Бог во плоти», иначе говоря, если Бог воспринял человечество «неизменно»¹, умер на Кресте, со-

¹ «Неизменно», т. е. без изменения, — одно из четырех определений, которыми Халкидонский догмат характеризует соединение природ во Христе. Христос — единое Лицо в двух естествах, которые соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

шел во ад, чтобы сокрушить узы смерти Своим воскресением, вознесся во славе «с плотью» (св. Игнатий Богоносец) — и все это ради нашего спасения. Вот что совершенно недвусмысленно утверждает Православие, и вот почему неприемлем для него всякий иной подход, сводящий спасение к делу оправдания или искупления. Для Православия спасение есть лишь начало процесса длиною в вечность. Само по себе оно не цель (*telos*) человеческого бытия, а лишь «негативный» его аспект, в котором это бытие освобождается от последствий греха и смерти. Истинный смысл дела Божия во Христе — лишь в продолжении пути: от спасения к освящению и, далее, к «благодатному обожению» человеческой личности.

Теосис, или обожение

Участие Бога в человеческом бытии открывает путь человеческому участию в Божественной жизни. Будь *telos*, или конечная цель нашего существования, низшей, чем всецелое участие в жизни Святой Троицы, будь мы призваны, например, к «общению» с Богом через «оправдание» или даже к вечному наслаждению «созерцанием райского блаженства» — Богу было бы «теоретически» возможно совершить наше спасение, не прибегая к воплощению, которое предполагало смерть превечного Слова Божия в добровольно воспринятом человеческом естестве. Полное онтологическое участие Бога в *человеческой* жизни необходимо в том случае, если человеческой личности предопределено познать то же качество и ту же меру участия в жизни *божественной*.

Этот термин является важнейшим в песнопении 2-го антифона византийской Литургии «Единородный Сыне», который, следуя Посланию к Филиппийцам 2, 5–11, утверждает, что превечный Сын Божий «стал Человеком без изменения [Его Божества] и распялся [ц.-сл. «непреложно вочековечивыйся, распныйся»]», не утратив *единосущия* (т. е. равенства по природе) Отцу.

Крест Христов означает *освобождение*: свободу от страха, греха, смерти и тления. Но, как слишком хорошо свидетельствует наш опыт, все эти вещи остаются реальностью повседневной жизни христиан ничуть не меньше, чем неверующих. Освобождающая сила Распятия проявляет себя в *окончательной* победе над состояниями, которые с поразительной силой запечатлены в эсхатологических образах последних глав Откровения св. Иоанна Богослова. Бог, обитающий среди людей Своих, «отрет всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже» (Откр. 21, 4).

Но смерть Сына Божия, совершившаяся в определенный момент истории человечества, приводит к освобождающему преображению человеческой жизни уже в перспективе земного бытия. Эта «экзистенциальная свобода», свобода в *Духе*, есть то, что позволяет нам отзываться верой, послушанием и любовью на дар благодати Божией. И потому свобода эта — непременное условие нашего освящения и христианской нравственной жизни как таковой.

Как и само спасение, освящение есть процесс, основанный на синергии, или соработничестве, Бога и человека. И почин здесь по-прежнему всецело принадлежит Богу. Дух Святой сообщает истину, наделяет дарами и исполняет наши сердца любовью Отчей, совершая все это в Теле Христовом. Дух подает веру, изливает благодать и возвращает добродетели, проявляющиеся в делах любви. Но без деятельного восприятия человеческой стороной действие Его не имело бы завершения. Чтобы достичь ожидаемой цели, освящающее действие Духа должно встретить отклик с нашей стороны.

Устранивая всякое предположение о «поглощении» человека Божеством и, следовательно, об «утрате индивидуально-личностного начала», православное богословие основывает свое учение об обожении на двух взаимодополняющих тезисах. Во-первых, оно считает, что во Хри-

сте истинное человечество (включая уникальные характеристики каждой личности) сохраняется и воссоздается в изначальной полноте и красоте. Во-вторых, установив различие между сущностью и энергиями, восходящее по меньшей мере к св. Григорию Нисскому (IV в.), восточная святоотеческая традиция утверждает, что обожение совершается *по благодати*, освящающей силой Божественных энергий. Никакое «участие в Божественной природе» невозможно, если под «природой» понимать не бытие (как понимает его 2 Пет. 1, 4), а Божественную *сущность*. Сущность остается трансцендентной и недосягаемой для всех форм тварной реальности. Поэтому термин «обожение» — при всей дерзновенности отдельных выражений у ранних отцов — и не предполагает, что человек *становится* богом. «Обожение» означает, что по инициативе, исходящей от Трех Божественных Лиц, тварное человеческое существо вводится в отношения личной *причастности* нетварным Божественным энергиям, или благодати. Итак, носитель образа Божия становится «по благодати» тем, чем Бог *пребывает* «по природе».

Основано ли такое учение на Священном Писании? Не напоминает ли оно скорее то, что А. Гарнак определял как «тонкую эллинизацию» первоначальной христианской веры, приспособление ее к формам мышления языческой древности?

Платон говорил о трансформации человеческой жизни посредством *anamnesis* («воспоминания» в смысле осуществления заново), которое завершается своего рода «уподоблением» божеству. Гностицизм учил, что превращение человека в божество происходит через эзотерическое знание (*гносис*). Подобный язык, как и выражаемые на нем идеи, были совершенно чужды ветхозаветному иудаизму с его инстинктивным стремлением отстоять трансцендентность Божества и избежать любых форм смешения тварной и нетварной реальности. Раннехристианские же авторы, желая обозначить конечную цель

человеческого бытия, использовали такие глаголы, как *theopoiein* («обоготворять»), а позже и существительное *theosis* («обожение»). Означает ли это, что они всего лишь приспосабливали и пытались христианизировать язык и идеи чисто эллинистического происхождения или же, напротив, выражали в этих словах истинно библейские понятия? Насколько верны апостольскому свидетельству выражения вроде *genetai Theos* («соделался Богом») — Феофил Антиохийский, «К Автолику» 2, 27; ср. Василий Великий, «О Святом Духе» 9, 23: *Theon genesthai*) или утверждение священномученика Игнатия Антиохийского, что мы — «богоносцы» (*theophoroi*), призванные быть «причастниками Бога» (*Theou metexete* — «Послание к Ефесянам» 9, 2, 4, 2; ср. его же «Послание к Поликарпу» 6, 1)?

Не вдаваясь в тонкости библейской экзегезы, можно указать на многие новозаветные тексты, обосновывающие и удостоверяющие учение отцов об обожении.

Классический пример — 2 Пет. 1, 4, где апостол Петр напоминает своим адресатам о великих обетованиях Божиих, дабы они «через них соделались причастниками Божеского естества (*genesthe theias koinonoi physeos*), удалившись от господствующего в мире растления похотью». Понимание этого текста связано, как мы видели, с определенными трудностями, ибо здесь утверждается, казалось бы, то, что Православие категорически отвергает, — именно, наша причастность *природе* Божией. Конечно, богословская терминология конца I — начала II в. по Р. Х., когда и возник этот текст, не отличалась устойчивостью. Вспомним, что даже в IV в. св. Кирилл Александрийский мог говорить о «единой природе (*physis*) воплотившегося Бога».

Более надежную опору дают несколько других новозаветных свидетельств — апостолов Павла и Иоанна Богослова и автора Послания к Евреям. Так, учение апостола Павла об усыновлении (Гал. 3, 26; 4, 5; ср.

Деян. 17, 28) вместе с его благословением, призывающим [на верных] *koinonia* («общение») Духа (2 Кор. 13, 13–14), ясно указывает на участие в Божественной жизни. Еще важнее выражения, раскрывающие Павлову мистику Христа — например, «во Христе» или «со Христом» (*en* и *syn Christo*) или «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Говоря о преобразующем и возводящем к богоподобию *видении* Бога, когда во втором пришествии Христовом верные узрят Его и себя самих в истинной славе («и ... когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» 1 Ин. 3, 2; ср. 1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 3, 18; Флп. 3, 21 и Откр. 22, 3–5), св. Павел и св. Иоанн предлагают христианское переосмысление традиции *merkabah*, идущей от иудейской апокалиптики.

В писаниях св. Иоанна Богослова учение об *обожении* теснейшим образом связано с темой «пребывания» [Духа], оформленной глаголом *tepein* («обитать, пребывать»). Дух, сходящий на Христа в Его крещении и «пребывающий» на Нем (ср. Ин. 1, 32), пребывает и на верных (Ин. 14, 17; 1 Ин. 3, 24; 4, 13). Иоанново учение о «жизни вечной», достижимой уже в земном человеческом бытии и сполна открывающейся в *эсхатоне*, «последнем дне» (Ин. 5, 21–29), возвещает и нашу реальную причастность Божественному бытию.

Другое ключевое понятие в этой связи — «участие», или «причастность», выражаемое глаголом *metecho* и производными от него существительными или слово сочетанием (*syn*)*koinonos ginotai* («становиться соучастником, причастником»). Св. Павел принимает свое апостольское служение, чтобы стать причастником благословений Евангелия (1 Кор. 9, 23), определяемых также как «участие в наследии святых во свете» и введение «в Царство возлюбленного Сына» (Кол. 1, 12–14). Автор Послания к Евреям идет еще дальше, говоря о нашем участии в «небесном [при]звании» (3, 1), которое

означает, что мы становимся «причастниками Христу» (3, 14) и Святому Духу (6, 4). И наконец, апостол Павел утверждает, что воскресшие во Христе «облекутся» в присущее Богу нетление и бессмертие (1 Кор. 15, 52–57; ср. 2 Кор. 4, 16; 5, 8).

Можно привести немало других мест, означающих, что Иисусово учение о причастности верных Царству Божию раскрыто в самой личности Иисуса и в живом опыте Церкви (в котором Павлова «мистика Христа» достигает кульминации как учение о личном преображении). Быть «во Христе» по благодати Крещения, на которую мы отзываемся верой и любовью, означает уже *здесь, сегодня* вкусить грядущую полную причастность Божественной жизни. Как и «жизнь вечная» в свете четвертого Евангелия, обожение есть *реальная, сегодняшняя* возможность для всех пребывающих во Христе и в Духе.

Инославные экзегеты, по традиции или на основании личных убеждений исключающие понятие «обожения», зачастую придают этим текстам совершенно иное значение. В самом деле, необходима некоторая экстраполяция, чтобы извлечь из Нового Завета подтверждение святоотеческого учения об *обожении*, как и из библейского образа Бога, живущего в «неприступном свете» (1 Тим. 6, 16), — подтверждение исихастской традиции афонитов, учивших, что [нетварный] свет может быть доступен плотским очам. Такая экстраполяция возможна в конечном счете лишь на почве *церковного опыта*, где встреча с живым Словом Божиим происходит не только через Священное Писание, но и через богослужение Евхаристии и благодать Таинств.

Именно в соборном опыте Тела Христова «обожение» предстает как плод неустанного внутреннего поиска, который начинается в нынешнем веке и достигает цели (у святых) в Царстве Божием. Главный двигатель на этом пути — тоска по Богу, пламенное влечение познать Его и вечно пребывать в радостном общении с

Ним. В молитвенном опыте Церкви эта тоска и это влечение (*eros*) сосредоточены на личности Сына Божия: «Ты бо еси истинное желание и неизреченное веселие любящих Тя, Христе Боже наш, и Тя поет вся тварь во веки»¹. Истинная цель такого влечения, приводящего на путь обожения, — участие в жизни Святой Троицы. Превосходя все иные влечения, оно дает силы избрать тесную стезю подвига, которая от очищения возводит к освящению и преображению во свете Божества. И потому оно же — главное побуждение к нравственной (в христианском смысле) жизни. Однако нравственная жизнь никак не может быть самоцелью. Первое и последнее ее оправдание — трудный, но благословенный путь к вечному общению с Богом любви.

Итак, подлинно нравственная жизнь укоренена в нерушимом «уповании славы», которую Апостол определил словами «Христос в вас» (Кол. 1, 27). Это жизнь, приемлемая как священный дар, проживаемая в свободе Духа и предназначенная к вечному участию в славе вознесшегося Христа: «...Где Дух Господень, там свобода. Мы же все... взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3, 17–18). В этой перспективе путь христианской нравственности есть не что иное, как путь обожения.

Принятие нравственных решений

До сих пор наше внимание занимали основные элементы православного доктринального богословия, лежащие в основании процесса принятия нравственных решений. Рассмотрим теперь, как достигаются такие решения. Каков механизм вынесения нравственных оценок? Как формируется суждение о том, что хорошо, правильно, справедливо и уместно в данной ситуации?

¹ 1-я молитва по Святому Причащении.

Говоря о нравственном выборе или решении, православная святоотеческая традиция подчеркивает роль *сознания* и особой добродетели, именуемой *diakrisis* (рассуждение, различение, судительная или различающая способность). Совесть издавна определялась как присущая человеку способность выносить нравственное суждение. Впоследствии православные богословы-«нравственники» ввели различие между предваряющей и последующей, или судящей, совестью. Согласно этой классификации, «предваряющая» совесть бывает как побуждающей, так и возбраняющей [или удерживающей]¹. В качестве «побуждающей» она склоняет нас к выполнению тех или иных действий, оцениваемых нашей «различительной» способностью как добрые, что по определению означает «согласные с волей Божией». В качестве «возбраняющей» предваряющая совесть призывает нас отказаться или воздержаться от действий, поступков и намерений, которые наша *diakrisis* признает дурными, неправыми, несправедливыми или неуместными. «Предваряющая» совесть, таким образом, выполняет аналитическую работу, *diakrisis*, предшествующую конкретному нравственному [или безнравственному] действию и мобилизующую нас на совершение такого действия или отказ от него. «Последующая» совесть следует за совершенным действием и оценивает его как доброе или злое, правое или ложное, согласное или противное воле Божией.

Как богоданная способность, позволяющая выносить нравственные суждения до и после наших действий, совесть по природе является доброй и благой. Выражение «нечистая совесть» не подвергает оценочному суждению [совестную] способность как таковую. Называя совесть «нечистой», мы подразумеваем, что последующая, или «судящая», совесть признала какие-то действия или по-

¹ Прекрасный анализ «предваряющей» совести и процесса выработки решения см. в: Harakas, S. *Toward Transfigured Life*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1983, Ch. 9.

ступки неправыми или дурными и что приговор ее вызывает у человека внутреннюю боль и страдание, осознаваемые им как чувство вины или стыда.

Заметим, что чувство вины и чувство стыда легко различить следующим образом. Я испытываю чувство вины, когда *совершаю* ошибку; я испытываю чувство стыда, когда я *не прав*. Итак, стыд есть обостренное чувство вины, перенесенное с совершенного мною действия на меня самого и на мое ощущение собственного достоинства или значимости. Рассуждая иначе, можно сказать, что я ощущаю вину, когда нарушаю особые правила, принимаемые мною за нормативное руководство к надлежащему поведению, между тем как стыд есть чувство вины, обострившееся и укоренившееся во мне настолько, что я начинаю винить себя самого, а не свой поступок, в том, что я нехорош или зол.

В нравственной жизни христиан чувство вины играет весьма позитивную роль, помогая понять, сохранили ли мы послушание воле Божией, выраженной через заповеди. Чувство же стыда может быть и созидательным, и разрушительным. Если я совершаю поступок, зная, что он нарушает волю Божию, засвидетельствованную заповедью, и делаю это свободно, по собственной воле, тогда стыд — совершенно уместная реакция: мой поступок является отражением моего [внутреннего] состояния и ставит под сомнение мою верность как чада Божия.

Но стыд так же часто есть результат переноса моих оценочных суждений с поступков, которые я совершил, на меня самого как личность. И тогда уже не действие мое осознается мною как неправое, но самого себя я привыкаю считать дурным, слабым и никчемным в глазах Бога, ближних и своих собственных.

Этот момент имеет существенное значение в пастырской практике. Принимающий исповедь священник не всегда понимает, как трудно кающимся признать и исповедовать свою вину, осознание которой трансформи-

ровалось в чувство стыда. Мы можем раскаиваться в наших греховых делах и мыслях. Но для освобождения от «ложного» чувства вины или «ложного» стыда — укоренившихся, в частности, и от перенесения на себя (и, таким образом, превращения в самооценку) негативных суждений, высказанных в наш адрес другими¹, — требуется оздоровительный процесс совсем иного рода.

Итак, совесть по сути своей добра и блага, ибо отражает Божий образ, по которому была создана. В ней можно видеть функцию нашей природы, изначально благой, но «павшей» и потому открытой пагубному воздействию греха. Но совесть бывает либо *развита*, либо *неразвита*; другими словами, она отражает образ Божий с большей или меньшей надежностью и полнотой.

Как употребляемый в нравственно-этическом смысле, гермин «совесть» известен греческой философии с I века до Р. Х. Существительное *syneidesis* происходит от формы глагола, буквально означающего «совместно знать, ведать» и подразумевающего, в частности, свидетельствование, совместное с кем-либо, в пользу кого-либо или о ком-либо — в том числе о себе. Это понятие не имеет аналога в древнееврейском языке, ибо сознание евреев, не будучи интроспективным, не было сосредоточено и на внутреннем механизме суждений, особенно самооценочных (хотя псалмы и пророческие писания убе-

¹ О чувстве стыда и его значении для мотивации человеческих действий см., в частности: Bradshaw, J. *Healing the Shame That Binds You*. Deerfield Beach, Health Communications, Inc., 1988; Kaufman, G. *Shame: The Power of Caring*. Cambridge, MA, Schenkman Books, Inc., 1985, и, кроме того, более позднюю книгу того же автора: *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes* (2-nd ed). New York, Springer Publishing Co., 1996. В этих исследованиях преобладает психологический подход, дающий полезную информацию о психологии стыда. Но их выводы требуют коррекции в свете христианской антропологии, признающей врачующую силу покаяния, исповеди и неослабного подвига.

дительно показывают, что еврейскому народу было присуще обостренное чувство вины и твердое знание того, что есть грех). Самое раннее в иудейской традиции упоминание «совести» содержит относящаяся к эллинистической эпохе книга Премудрости Соломоновой: «...Осуждаемое собственным нечестием свидетельство боязливо и, преследуемое совестью, всегда придумывает ужасы» (17, 10). Совесть предстает здесь как нравственный голос, обличающий за преслушание Моисеева закона. Через совесть нечестие произносит суд над собой. Примечательно, что совесть проявляет себя и как предваряющая неправое действие, и как судящая и осуждающая, едва лишь оно совершилось. Совесть не только делает совершившееся нечестие «боязливым» и «осужденным», но и заграждает путь последующим нечестивым деяниям.

Та же двоякая роль совести отмечена в Новом Завете. По слову апостола Павла, язычники, признающие над собой естественный закон, «показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одну другую – в день, когда по благовествованию моему Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2, 15–16). Приведенный текст ясно показывает совесть реальной способностью, позволяющей даже язычникам знать «естественный» закон, или волю Божию, и одновременно выносящей приговор поступкам и мыслям, которые противны Божескому закону. Язычники, как и иудеи, несут ответственность за свои дела, ибо и они в своем поведении руководствуются богоданной способностью различать добро и зло, правое и неправое. Но совесть, как явствует из рассуждений Апостола в Рим. 7, не определяет наше поведение автоматически. Даже крестившиеся в Тело Христово и вкушившие благодати и силы Святого Духа знают по опыту о непрестанной борьбе добра и зла, правды и лжи, послушания воле Божией и рабского следования собственной воле.

Совесть же остается внутренним голосом, оценивающим и судящим нашу жизнь и шаг за шагом направляющим нас к стяжанию *добродетелей* — нравственных качеств, в свете которых повседневные дела и намерения человека делаются отображением любви, сострадания и милосердия Божия.

В другом примере, 1 Кор. 8, Апостол призывает «сильного»¹ щадить совесть «немощного» и отказываться ради него от вкушения идоложертвенного (то есть посвященного языческим богам). Совесть сильного должна направлять его поведение к назиданию братии и созиданию Церкви как общины. А достигает она этой цели, во-первых, удерживая сильного от соблазнительных действий и, во-вторых, осуждая такие действия сразу по их совершении.

И наконец, св. Павел раскрывает еще один аспект совести, а именно тот, который подтверждает правильность его мыслей и чувств в отношении «родных... по плоти» (Рим. 9, 1 сл.). По слову Апостола, собственная совесть свидетельствует ему (и другим), что сердечное его мучение и печаль об отвергших Христа братьях-иудеях истинны и непритворны. Особенно примечательно, что свидетельство совести приносится *в Духе Святом* и правда этого свидетельства утверждена *во Христе*. Как выразился один комментатор, совесть в этом фрагменте «содействуема и оживотворена Духом» и «просвещена Христом»².

Писавшие о совести богословы средневекового Запада (Фома Аквинский и другие) трактовали ее как способность ума, позволяющую ему выносить нравственные суждения. Благодаря этой способности человек знает,

¹ Указанное место противопоставляет «немощному» не «сильного», а «имеющего знание» (echon gnosis); о «сильных» и «немощных» (в рус. синод. пер. «бессильных») см. Рим. 15, 1.— Примеч. перев.

² Davies, W.D. «Conscience» // *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2 (New York, Abingdon, 1962, 675).

что обязан совершить действие, признаваемое нравственным или согласным с Божественной волей. Она проявляется в том, что Аквинат определял тем же греческим словом *syneidesis*, разумея под ним «первое начало нравственного действия». Это начало следует внедрять через *воспитание*. Будучи богоданной, совесть, тем не менее, может ошибаться. Можно «с доброй совестью» совершать действия, всячески предосудительные в нравственном отношении, — от жестокого обращения с детьми (в которое выливаются чересчур строгие наказания) до преступлений вроде «этнической чистки».

Итак, совесть должно воспитывать, и воспитание это осуществляется в значительной мере через вхождение в аскетическую традицию Церкви: молитвенную жизнь, богослужение Таинств и Святой Евхаристии, изучение Священного Писания и т. д. Огромное значение имеет ознакомление с опытом тех, кто более нас преуспел в вере, любви и познании Бога. В наши дни налицо трагическое осуждение Церкви духовными наставниками (такими, как русские старцы XIX в.), чья жизнь и опыт возвели их на высоты духовной премудрости, столь важной для усовершения совести. Большой частью мы полагаемся на письменную традицию Церкви: Священное Писание, богослужение и агиографию, то есть жития святых. И здесь нас чрезвычайно многому могут научить писания св. Максима Исповедника, который, в частности, говорит: «Не презирай совести, всегда лучшее тебе советующей; ибо она предлагает тебе Божеский и Ангельский совет, освобождает тебя от тайных осквернений сердца и при исходе из мира дарует тебе дерзновение к Богу»¹.

В изображении св. Максима совесть — ближайший друг, который советует «всегда лучшее», открывает нам волю Божию и освобождает от пагубного воздействия собственных наших помыслов, чувств или страстей. Коротко сказать, преп. Максим представляет ее как бы ад-

¹ Цит. по: *Добротолюбие*. Т. 3. С. 226. — Примеч. перев.

вокатом, защищающим и оправдывающим нас перед судом Божиим. Вместе с тем совесть закладывает основы для богообщения в вечности, увещевая быть совершенными, как совершенен Отец наш Небесный.

В другом месте преп. Максим пишет о воспитании совести стяжанием добродетелей: «Преуспевший в добродетелях и обогатившийся ведением, как видящий уже вещи, как[овы] они по естеству... всегда все делает и говорит по здравому разуму, отнюдь не уклоняясь от него. Ибо судя по тому, благоумно или неумно пользуемся мы вещами, бываем мы или добродетельны или порочны»¹.

Такая поразительно высокая и радостная оценка роли добродетели в человеческой жизни основана, без сомнения, на личном опыте самого преподобного. Она вполне согласуется с христианским убеждением, что совесть воспитуема и человек соделывается благим, упражняясь в совершении добрых дел. Это упражнение — путь к стяжанию добродетели. Совесть по сути своей блага. Но если в безгрешном мире она спонтанно и неуклонно приводила бы к делам правды, то в мире падшем совесть и тесно связанная с ней добродетель различения оттачиваются лишь опытом, благоприятствующим их формированию.

Рассмотрим теперь, *как* осуществляется это столь важное для воспитания добродетели различение. Рассуждая об этом, о. Стенли Харакас перечисляет некоторые элементы процесса принятия нравственного решения². Он высоко оценивает средства, находящиеся в распоряжении Церкви: Священное Писание, каноны, учительный авторитет иерархии и богослужение. Все это дает законоположения или правила, помогающие уяснить волю Божию и откликнуться на нее. В нынешнюю

¹ Там же. С. 191.

² *Toward Transfigured Life*, Ch. 9.

эпоху жесткого эгоцентризма, нравственного релятивизма и безудержного гедонизма любая апелляция к этическому императиву воспринимается многими как непомерно строгая. Но замечание о. Харакаса глубоко справедливо. Америка — это общество, лишенное православного ethos. Все модели поведения в нем чем дальше, тем больше формируются не религиозным убеждением, а утилитарными мотивами. Потребительство и соперничество, расцениваемые библейской и святоотеческой традицией как пороки, возведены современной западной культурой в ранг добродетелей¹. В результате христиане на каждом шагу испытывают чувство растерянности, пытаясь определить, где подлинные ценности, отражающие волю Божию, а где ценности, созданные социальными обычаями и соображениями выгоды и удобства. «Ведь нам нужен новый автомобиль, не правда ли?» «Не пора ли отключить старенькую тетю Гарриет от искусственных легких?» «Не лучше ли для ребенка воспитываться однополой парой, чем жить в сиротском приюте?» Настоящие ответы на эти и подобные вопросы могут быть даны лишь там, где предваряющие их нравственные размышления укоренены в разуме Церкви, в живом Предании, дающем ясные и авторитетные критерии христианского поведения.

Но, как замечает о. Харакас, правила могут противоречить друг другу, а принципы поведения оказаться не-приложимыми к конкретным критическим ситуациям, возникающим в области биоэтики. Необходимы иные критерии. Поэтому наряду с намерениями, побуждениями и практическими средствами он рассматривает и

¹ Помимо многих библейских текстов, призывающих относиться к мирским благам по примеру «верного домоправителя» (т. е. признавая, что все дается от Бога и должно быть возвращено Богу), это гомилии (беседы) свт. Иоанна Златоуста, постоянно подчеркивавшего, что христианин обязан довольствоваться минимумом материальных благ и раздавать все излишки нищим.

последствия наших действий, благие и пагубные. Признавая опасность контекстуальной этики, о. Харакас, тем не менее, уделяет самое серьезное внимание той ситуации, в которой должно быть принято то или иное решение. У нас еще будет случай отметить, как важен подобный подход для преобразования абстрактных моральных постулатов в конкретные действия в критические моменты повседневного опыта. Это не подмена принципиального подхода релятивистским, а всего лишь признание того, что *применение абсолютных этических норм требует всестороннего учета специфического контекста или наличной ситуации*. Подключение к реанимационной системе подростка, попавшего в катастрофу, следует признать морально обязательным. Но в ситуации с младенцем, родившимся с анэнцефалией, моральная обязательность реанимационной помощи весьма проблематична.

Требование внимательно подходить к контексту или ситуации, в которых принимаются моральные решения, не равнозначно уклонению в некую разновидность ситуативной этики, завоевавшей популярность благодаря Джозефу Флетчеру несколько десятилетий назад и до сих пор оказывающей сильное воздействие на этическую мысль. Не признающая никаких «нравственных абсолютов» и видящая критерии поведения только в самой ситуации, ситуативная этика в крайней своей форме есть этика полнейшего релятивизма, выносящая решения на основании чисто субъективных критериев — например, качества жизни. Ниже мы вернемся к проблемам качества и священности жизни, бегло затронутым в нашем Введении. Теперь же достаточно сказать, что нравственные абсолюты, подобные тем, какие предлагаёт Священное Предание, можно и должно проводить в жизнь уместными в данной конкретной ситуации способами. Но нет ли, кроме вышеназванных элементов Предания, иных средств, вырастающих из самой христиан-

ской жизни и помогающих нам принимать жизненно важные решения за себя и за тех, кто находится на нашем попечении?

Мы выносим этические суждения и следуем им всякий раз, когда сознание наше бодрствует. Такие вопросы, как «Не опустошить ли мне холодильник?» или «Не сообщить ли в полицию о стрельбе, которая только что слышалась у соседей?», — вопросы самые что ни на есть этические, хотя и неодинаково важные. Они касаются не только моего поведения, но и *последствий этого поведения* для духовного благополучия — моего собственного и других. Мгновенная оценка ситуации — практически инстинктивная — в большинстве случаев побуждает меня действовать сообразно с тем, что я признал лучшим или наиболее уместным. Когда возникает конфликт между моим *хочу* и тем, что, как мне известно, соответствует воле Божией, в дело вступает «предваряющая» совесть. Однако мой выбор зависит от того, допускаю ли я, и если да, то насколько, чтобы ценности мои и диктуемый этими ценностями тип поведения определялись нравственным учением Церкви. Итак, все довольно просто. Либо я подчиняюсь требованиям своей совести, либо не подчиняюсь им и впадаю, осознанно и свободно, в грех непослушания заповедям Божиим.

Но многие биоэтические проблемы, с которыми мы сталкиваемся, либо не допускают никакого специального и пригодного для всех случаев решения, либо не получили еще должной оценки богословов и представителей Церкви. Даже самые искренние попытки проанализировать все мотивы, средства и возможные следствия наших действий в контексте учения Церкви сплошь и рядом оставляют в нас ощущение безнадежности и растерянности. Порой требуется решение — и, быть может, такое, когда выбирать надо между жизнью и смертью, а у нас нет для этого средств, подтверждающих нашу правоту или прямо согласующихся с живым ощущением

воли Божией. Нередко воля Божия не поддается ясному пониманию, и мы легко впадаем в искушение просто опустить руки от отчаяния.

Православные богословы-«нравственники» (включая о. Харакаса) подчеркивают, что все стоящие за этими неудачами умозаключения ведут в тупик. При всех возникающих вопросах — касаются ли они рутины ежедневных дел или выбора между жизнью и смертью, оставляют ли время подумать или посоветоваться с друзьями — решение их верно Божию замыслу лишь в той мере, в какой оно *церковно* по преимуществу, то есть выработано совестью, согласной с *разумом Церкви*.

Отсюда следует и то, что жизненно важные решения, к которым мы можем быть призваны, вырабатываются в *церковном сообществе*. Это сообщество живых и усопших, святых всех времен, которые пребывают с нами в едином Теле Христовом. Мы ищем совета в личной беседе или приникая к их писаниям (кто из нас не приходил к новому взгляду на вещи, вчитываясь в записи Н. Мотовилова, о. Александра Ельчанинова, старца Силуана Афонского и других?). Кроме того, мы *испрашиваем молитв у святых*, прибегаем к их заступничеству в надежде найти опору в своих этических затруднениях. Мы молимся, чтобы укрепляющая благодать и сила Духа Святого помогли совершить дела, отвечающие воле Божией о нас и о тех, за кого мы в ответе.

Да мы, в сущности, и не принимаем этических решений в одиночку. Все наши нравственные суждения и продиктованные ими поступки имеют место в живом Теле Церкви. Через Таинство Крещения мы соединяемся, делаясь «членами друг друга» (ср. Рим. 12, 5). Принятое мною решение затрагивает всю Церковь. Как собственная моя греховность отзывается не только на моей семье и ближайшем окружении, но и на всей общине, так и мои нравственно-этические решения и последствия их оказывают воздействие — благое и пагубное —

на все сообщество святых. Положительная сторона и глубоко обнадеживающее следствие этой истины в том, что, принимая такие решения, я могу прибегнуть за помощью ко всему Телу Церкви и почерпнуть в сообществе святых поддержку и руководство, проявляющиеся как любовь, забота, а порой и личное участие, но прежде всего — как молитва.

В практическом плане это означает, что все мы — и духовенство, и миряне — нуждаемся в личных «системах защиты» из экспертов и близких друзей, способных помочь нам компетентным советом. Это означает, далее, что мы, будучи Церковью, обязаны признать себя ответственными друг за друга, оказывая каждому ее члену поддержку, руководство, а в особых случаях — и личное вмешательство. Когда боязнь смерти или изнуряющая болезнь ввергают наших собратьев в депрессию и отчаяние, когда супруги из числа наших же прихожан оказываются на грани развода, остальные очень часто предпочитают ничего не замечать — от неловкости или страха. Мы не хотим вмешиваться, не хотим лишних хлопот... Но ведь это все та же (хотя и проявляющаяся теперь в приходской обстановке) защитная реакция, что заставляет нас отворачиваться от людей, валяющихся у подъездов и на тротуарах Манхэттена. Мы не хотим вмешиваться... Но тогда стоит ли удивляться, что православные богословы-«нравственники» сочли себя обязанными разработать этику, основанную на императивах самоотдачи и жертвенной любви?

В конечном счете есть лишь одна причина, по которой христиане выбирают узкий путь истинно нравственной жизни. Всякий раз, когда мы предпочитаем жертвенную любовь гедонизму, а Бога — маммоне, мы делаем это исключительно в силу нашего убеждения, основанного на личном опыте и свидетельстве других людей, что Бог есть Любовь и что именно Он — Начало и Конец нашей жизни, Тот единственный, Кто наделяет ее

смыслом, целью и ценностью. И как таковой Он имеет самое непосредственное отношение к любому кризису, который мы переживаем, и любому выбору, который мы делаем. Этот кризис и этот выбор – часть нашей повседневной жизни. Их нельзя избежать, поскольку отказ от выбора, а значит, и от действия, есть само по себе уже нравственное решение, выбор. Когда мы, как это нередко бывает, не можем распознать в конкретной ситуации волю Божию, вспомним, что сатана-искуситель успешнее всего действует, культивируя в нас смущение, отчаяние и ощущение тупика. Когда необходимо принять решение, имеющее серьезные последствия, а «данных» для определения воли Божией недостает, остановимся и попытаемся понять, что происходит. Мы должны возвращать в себе интуицию древних подвижников Церкви, знавших, что такие критические моменты в нашей жизни не что иное, как поле духовной битвы, ристалище Духа, и что самое важное решение, на какое мы способны, – *это предать себя и близких милости Божией*.

Все вышесказанное подводит к парадоксальному, но неизбежному выводу: совершенно неважно, знаем мы или нет, насколько данное нравственное решение отвечает воле Божией. Важно другое: во всех этических трудных ситуациях (например: как наладить уход за смертельно больным отцом? как реагировать на деструктивное поведение наркомана?) отвергать горделивый соблазн самому «управлять ситуацией» и вместо этого предавать «себя самих, друг друга и всю нашу жизнь Христу Богу». И это не измена личной свободе, не отказ от личной ответственности. Это означает лишь отдавать Богу Божие – всю нашу жизнь: все побуждения и желания, предпочтения и дела. Мы поступаем так, твердо зная, что в любой ситуации, где нашими поступками движет бескорыстная любовь, Бог силен претворить все ошибочные действия и убогие решения в орудие Своего

замысла. Церковь верует, что всем управляет Бог. Поэтому суть христианской жизни — в предании собственной воле Божией с сердечной молитвой: «Да будет воля Твоя!»

Этот акт самоотречения необходим независимо от того, уверены мы или нет, что стяжали «ум Христов», и способны ли согласовывать с ним свои решения и поступки. Нужна высокая мера смирения и глубокая вера, чтобы, признав свою немощь и ограниченность в деле этического выбора, предоставить его Богу. Смирение и вера нужны и при обращении к ближним с просьбой поддержать нас на этом пути. Но ведь именно это требуется от нас как от членов Церкви и «членов друг другу». Итак, пусть первым и последним решением, какое мы примем, будет покорение наших нравственных дилемм Тому, Кто есть Глава Тела, с единственной целью: чтобы все, предпринятое нами в каждой конкретной ситуации, послужило Его славе и спасению тех, кого Он вверил нашим заботам.

В следующих главах мы обратимся к этическим проблемам, многие из которых возникли в связи с последними достижениями биомедицинских технологий. Чтобы подготовить почву для моральной оценки новых вспомогательных репродуктивных процедур и abortивных методик, мы попытаемся определить природу и роль человеческой сексуальности. Наша задача — представить сексуальную сферу в перспективе, сохраняющей верность Священному Писанию и святоотеческому Преданию, при особом внимании к тому ее аспекту, который при других подходах чаще всего остается в тени либо вовсе отвергается, а именно к тому, что единственный контекст, в котором сексуальная жизнь предстает как благая и уместная, есть контекст супружеского союза.

Здесь мы вплотную подойдем к обсуждению недавних споров о «начале человеческой жизни». Наши выводы по этому вопросу в значительной мере определяют

наше отношение к аборту, искусственному оплодотворению и генной инженерии (с использованием человеческих гамет). Но вопрос «В какой момент начинается человеческая жизнь?» затрагивает и конечный смысл нашего бытия, страдания и смерти. И, следовательно, ответ на него определит и наше отношение к проблемам конца жизни, ко всему, что связано с лечением и уходом за терминальными больными.

Глава 2 СЕКСУАЛЬНОСТЬ, БРАК И ВЕРНОСТЬ ОБЕТУ

Муж и жена — одно тело, подобно тому как Христос и Отец суть одно.

Если управляя семьей своей, ищем, как угодить Богу, то тем самым печемся и о Церкви, ибо семья воистину есть малая церковь. И потому, соделавшись добрыми мужьями и женами, можем превзойти всех в добродетели.

Давая жене своей совет, начинай всякий раз с того, сколь сильно ты ее любишь.

Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Послание к Ефесянам 5, 22–33

Нравственная оценка абORTа, искусственного оплодотворения и манипуляций с половыми клетками в пробирках зависит от того, как понимать роль и назначение сексуальной сферы в человеческом опыте. Что есть главная цель полового акта: деторождение, физическое удовлетворение или нечто более важное и глубокое? Происходит ли наша тяга к плотскому соединению и деторождению от Бога или здесь действует некий эволюционный инстинкт, заставляющий нас сохранять свое генетическое достояние через воспроизведение собственной ДНК? Ответ на эти и подобные вопросы определит, допускаем ли мы абORT по желанию женщины и насколько приемлемо для нас обращение к репродуктивным технологиям с целью облегчить зачатие.

«Сексуальная революция»

За последнее время наши представления о роли и назначении человеческой сексуальности изменились столь

радикально, что для начала стоит отметить наиболее характерные черты сексуальной атмосферы, в которой живет американское общество на пороге третьего тысячелетия. Хотя половые связи среди тинейджеров отнюдь не новость, число сексуально активных подростков за последние тридцать лет резко выросло. Некогда запретная тема однополой любви, отношение к которой колебалось между шуточками в духе «черного» юмора и нескрываемой гадливостью, стала теперь расхожим сюжетом во всех средствах массовой информации и на уроках полового воспитания в школе. Как реакция на угрозу СПИ-Да, но вместе с тем и на требование защитить «чувство собственного достоинства» и соответствующие «права» геев, появляются научные труды о происхождении гомосексуализма, призванные определить соотношение в нем «природы» и «воспитания» и ответить на вопрос, что это — продукт психологического формирования личности, поддающегося модификации, или сексуальная ориентация, «записанная» в генах и потому неизменяемая. Так или иначе, но гомосексуализм вышел из тени, стал открыто обсуждаться, и среди апологетов гомосексуализма как явления «богоданного» и «богоугодного», а потому подлежащего легализации и уравнения в правах с другими, традиционными нормами поведения можно встретить теперь священнослужителей и богословов.

По мнению многих, среди которых немало христиан, эту полную трансформацию сексуального этоса в нашей стране надлежит всячески приветствовать. Сексуальное «освобождение» видится им одной из важнейших культурных задач, наподобие борьбы за гражданские права 1960-х. Как и в те годы, когда церковные деятели возглавляли межрасовые марши и другие акции, некоторые протестантские Церкви лидируют сегодня в движении за половое «раскрепощение». В издаваемых ими программных документах и заявлениях внебрачные (особенно добрачные) связи, включая гомосексуальные, трактуются

как нормальные и даже желательные. И все же многие инициативы этого рода, с которыми выступают некоторые лидеры главных протестантских Церквей, отражают, без сомнения, позицию меньшинства. Об этом ясно говорит всеобщая неприязнь и уничтожающая критика, которой встречены были недавние заявления лютеран и пресвитериан по проблемам человеческой сексуальности¹.

Как смотрит на происходящее большинство православных христиан? Конечно, с возрастающей тревогой. Вот в общих чертах православный взгляд на такое развитие событий.

В начале 70-х США объявили себя «сексуально свободным обществом». Рухнули викторианские запреты, порождавшие, по мнению многих, подавление сексуальности и дискриминацию женщин. Ситуация изменилась – стремительно и во многом к лучшему. Более справедливым стало отношение к женщине на работе; все проявления дискриминации по полу и сексуального насилия немедленно делаются достоянием гласности и встречают осуждение; супругам уже не приходится сохранять любой ценой то, во что превратился их несчастный брак. Вместе с тем многолетний пастырский опыт да и материалы прессы ясно показывают, что сексуальная революция привела американское общество вместо свободы к хаосу и вместо раскрепощения – к полной разнуданности. Стоило телевидению завладеть нераздельным вниманием

¹ Среди ратующих за ревизию традиционно христианского отношения к этим вопросам наиболее влиятельная фигура – епископ Американской Епископальной церкви Джон Шелби Спонг (Spong). См.: *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality* (San Francisco, Harper & Row, 1968). Благословение им развода, однополых и внебрачных связей вызвало жесткую критику, во многом относящуюся к его попыткам опереться на тексты Священного Писания. Как пример более традиционного подхода см. статьи о христианском браке Рональда Бенгелла и Роберта Дженсена и др. в *Lutheran Forum* (Winter 1997).

американских зрителей, а товаропроизводителям — сообразить, каким мощным инструментом в рекламе их товаров может стать секс, — и путь к широкомасштабной переориентации сексуальных ценностей оказался открыт, что вызвало в свою очередь и заметное изменение традиционных сексуальных ролей. Главным итогом этих перемен стало разрушение давних табу на порнографию, внебрачные связи и «незаконных» детей. От вполне невинного флирта и легкой игривости, отличавших публичные отношения мужчины и женщины первой половины XX столетия, мы совершили скачок к «киберпорнографии», агрессивной демонстрации обычно подавляемых форм поведения и эпидемии подростковых беременностей.

Отсюда впечатление, что «революция» эта немногого добилась на пути прогресса. Главным ее достижением стала искусственно созданная атмосфера «зацикленности» на сексе, которая навязывает всей продукции масс-медиа обязательную толику непристойности (в наиболее дешевом и провоцирующем самые низменные чувства варианте). Фильмы, оцениваемые по категории R, а иногда и PG13, демонстрируют половой акт с откровенностью, какая всего несколько лет назад заслужила бы им оценку X¹. «Сортирный» юмор и недвусмысленные выражения, называние всего своими именами превратились в обязательный атрибут передач даже в вечерние часы, когда телевизор смотрят максимальное количество зрителей всех возрастов. Презервативы стали для подростков доступнее сигарет, а учителя, воспитатели и даже пастыри призывают юношей и девушек всегда иметь их при себе. Эту извращенную идеологическую

¹ (Категория) R: фильмы, на которые дети до 16–17 лет допускаются только в сопровождении взрослых; (категория) PG13: фильмы, на которые дети до 13 лет допускаются только в сопровождении взрослых; (категория) X: фильмы, на которые дети до 16 лет не допускаются. — Примеч. ред.

обработку людей (в наших школах смягченно именуемую «половым воспитанием») защищают и оправдывают ссылками на эпидемию СПИДа, не сознавая, что, если бы наше общество не поощряло поведение, которое в прежних поколениях считалось глубоко безнравственным, не было бы и таких эпидемий.

Иными словами, порог нашей терпимости к целенаправленному обнажению и эксплуатации сексуальной сферы катастрофически снизился. Злая ирония такой ситуации в том, что, поощряя наводнение сексом средств массовой информации и всей современной культуры, мы одновременно гневно осуждаем как «бич наших дней» сексуальное насилие над женщинами и детьми — от приставаний на работе до педофилии. Мы порицаем те формы откровенного поведения, которые нарушают *права* человека, и одновременно поддерживаем эксплуатацию сексуальной сферы, поскольку это благоприятствует росту прибылей товаропроизводителей. Но общество, которое в своем нравственном раздвоении оказалось на грани шизофрении, попросту не может долго существовать.

Более миллиона с четвертью абортов «по желанию» каждый год; устрашающий рост сексуального насилия над детьми; распад без малого половины браков на фоне общепринятой практики внебрачных союзов; однополые «браки»; разрушение семьи (при постоянных призывах к ее сохранению) как основной единицы нашего общества — вот последствия «сексуальной революции», чье воздействие на американскую жизнь можно сравнить по силе с распространением СПИДа.

Духовно-психологические издержки этой ситуации неисчислимы. Зеленые юнцы экспериментируют сексом — зачастую вопреки собственному желанию и здравому смыслу, — потому что «это круто» и среди их сверстников принято заниматься «этим».

Если по телевидению и в кинофильмах показывают, как первое же свидание заканчивается постелью, если

любые аллюзии на гениталии и оральный секс в телевизионных комедиях положений сопровождаются механически записанным смехом, если активное гомосексуальное поведение награждается одобрительно-сочувственным ярлыком «гей» и признается «допустимым альтернативным стилем жизни», можно ли удивляться непреодолимой пропасти, разделившей библейскую мораль и современную этику «делай, что хочется»? А вот и итог: молодые христиане наших дней не менее других своих сверстников страдают от потерянности, отчаяния и суицидальных наклонностей. У христиан старшего поколения сексуальные эксперименты детей и внуков встречают либо безразличие, либо оскорбительные замечания. То и другое не помогает, потому что не лечит, но еще больше провоцирует наших детей на поведение, по своему существу деструктивное как для них самих (беспорядочные половые связи, венерические заболевания), так и для других (аборт).

Под влиянием внешней среды наша молодежь готова отвергнуть библейскую мораль (особенно половую) как старомодный и репрессивный пережиток. Мэдисон-авеню¹ внушиает нам, что нынешнее время — это время «хорошего самочувствия и приятного времяпрепровождения»; профессиональный юрист убеждает в примате прав над обязанностями; массовая терапия учит безоглядному себялюбию и «самореализации», понимаемой как удовлетворение самых низменных желаний. Наш бог — мамона, наша цель — «хорошая жизнь», а главный двигатель на пути к ней — дух агрессивного соперничества. Мы уже не странники, а участники веселого пикника и жаждем не вечного утешения, но сиюминутных утех. В такой атмосфере библейские императивы верности, жертвенности и борьбы с грехом до странного неуместны. Неумест-

¹ Мэдисон-авеню (проспект в Нью-Йорке, центр американской рекламной индустрии) — американская пресса и другие средства массовой информации. — Примеч. ред.

нее же всего выглядят те из них, что относятся к сексуальной сфере, ибо «секс» — одно из немногих удовольствий, на которые все еще может рассчитывать человек в этом беспокойном и, похоже, бессмысленном мире.

Примерно в таком ключе, хотя и не всегда в столь категорической форме, воспринимают этос нашей культуры и ее воздействие на наших детей большинство православных христиан. И они чувствуют себя растерянными и бессильными. «Моральное большинство» (если таковое вообще когда-либо существовало) свелось, похоже, к безмолвному меньшинству, чьи традиционные ценности просто-напросто подавлены моралью наклейки на бампере: «Если кажется, что это хорошо, делай это!» Но Православная Церковь, почти не имея шансов быть услышанной, продолжает отстаивать свое традиционное понимание сексуальности. Это понимание отражает консервативные ценности большинства «традиционно» верующих, независимо от их конфессиональной принадлежности. Но в основе православного взгляда — *особое богословское видение*, а не пуританский морализм. Не уяснив этот ключевой момент, невозможно понять и все своеобразие православной позиции.

Сексуальность в нашем понимании не есть дело выбора. Это глубочайший и важнейший стимул, который выражает элементарную и всем знакомую потребность в нежности, понимании, сострадании, ласке и любви. Сексуальность далеко не исчерпывается собственно половыми отношениями, но охватывает всю личность человека, его разум, тело и душу. Дарованные Творцом как определяющий признак нашей человечности (мы еще вернемся к этому), половые различия и их сексуальное выражение наделяют нас способностью к глубочайшим и самым интимным из всех известных человеку отношений. С «понижением достоинства» и извращением сексуальности извращаются и эти отношения. Когда место самопожертвования из любви и уважения к ближнему

заступает самоублажение, этим дискредитируется само понятие «отношений», предполагающее свободную взаимность. Сексуальная революция довела эту дискредитацию до степени, какой не знала наша история. Вот почему сейчас важнее всего услышать и провозгласить «голос Церкви»: богооткровенную истину о том, *кто мы* и *как* призваны мы относиться друг к другу.

Брак как взаимное обещание

Итак, что же говорит Православная Церковь о сексуальной стороне человеческой жизни и связанных с ней обязательствах? Ответ следует искать как в Священном Писании, так и в творениях святых отцов, ибо то и другое — дополняющие друг друга элементы Священного Предания¹.

Большинство последних работ по вопросам сексуальности основное внимание уделяет либо браку и его сакраментальному характеру, либо щекотливому вопросу пола в его отношении к священству². И хотя всесторон-

¹ Православие всегда видело в Священном Писании нормативное, каноническое выражение Слова Божия. Оно читит учение святых отцов, особенно восточной традиции, как предлагающее самую достоверную и, стало быть, наиболее авторитетную интерпретацию Писания, но при этом допускает, что любой из отцов мог ошибаться, как временами и случалось. «Канонично» (богодухновенно. — Примеч. ред.) лишь Священное Писание, не допускающее никаких заблуждений в веро- и нраво-учительной областях. Это не означает, что Писание «дословно безошибочно», а только то, что оно сохраняет полноту данной в Откровении истины и сообщает ее при верном истолковании.

² О браке как таинстве см., в частности, Meyendorff, J. *Marriage: An Orthodox Perspective*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1975; *Marriage and the Family*. Ed. by Chirban, J. Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1983; Yannaras, Ch. *The Freedom of Morality*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 152–172; Evdokimov, P. *The Sacrament of Love*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1985; Guroian, V. *Incarnate Love. Essays in Orthodox*

нее исследование сексуальности в православной перспективе крайне необходимо, моя задача видится мне куда более скромной. Для начала хотелось бы показать, почему сексуальность как таковая есть благо для человеческой жизни и человеческих отношений, и лишь затем сделать некоторые заключения относительно специфических форм сексуального поведения в контексте брака и вне его.

Все дебаты о сексуальности сосредоточены, как правило, на репродуктивной и «соединительной» ее функциях. Верно ли, что главная ее цель — деторождение? Не призвана ли она и укреплять супружескую связь обоюдным обогащением, включающим радость совместного сексуального опыта?

Дебаты эти идут давно. Непосредственному участию в них я склонен предпочесть несколько иной подход, рассматривающий сексуальность в перспективе договорных отношений, перспективе обета. Лишь осмыслив супружеские узы как обоюдные обязательства, основанные на взаимном обете супругов, можно определить истинное место деторождения и полового наслаждения в их отношениях.

Завет, или союз, Бога с Израилем предполагал обоюдную ответственность и обоюдные обязательства сторон. До этого Бог обязал первого мужчину и первую

Ethics. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1987, Ch. 4. Из целого ряда работ последних лет по вопросам пола см., в частности: *Women and the Priesthood*. Ed. by Hopko, T. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press; Hopko, T. «Galatians 3: 28. An Orthodox Interpretation» // *SVTQ* 35/2–3 (1991), 169–186; статьи S. A. Harvey, T. Hopko, V. Harrison, K. P. Weche в тематическом номере: *God and Gender* // *SVTQ* 37/2–3 (1993); Evdokimov, P. *Woman and the Salvation of the World*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1994; Karras, V. «Patristic Views on the Ontology of Gender» // *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*, 113–119, и в том же сборнике: Morelli, G. «The Biopsychology of Sexuality and Orthodoxy. Some Reflections», 107–112.

женщину «плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею» [ср. Быт. 1, 28], вручая им, таким образом, господство над остальным Его творением. Как показывает Псалом 8-й, это поручение предполагало и благословение, и обязательство — главные «составляющие» завета¹. В дальнейшем Бог устанавливал заветы с Ноем, Авраамом, Моисеем и Давидом, и все они включали с Его стороны безусловное обязательство выполнять *обетование*, обладающее непреходящей ценностью. Ною, а через него и «всякой душе живой» Бог обещал не допустить новой гибели всего живого в хаосе всемирного потопа (Быт. 9, 1–17). Аврааму и его потомству Он обещал в вечное владение землю Ханаанскую (Быт. 15) и скрепил это обещание заповедью об обрезании, которое стало для Израиля внешним знаком верности завету. Моисей явился восприемником следующего завета, который Бог заключил с народом Своим на Синае, а люди должны были поддерживать богоугодными делами и заповеданным культом. Через пророка Нафана Бог возвестил Давиду: «Я утвержу престол царства его навеки. Я буду ему Отцем, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7, 13–14), и это было обещанием, что из Давидова потомства произойдет Царь и Избавитель народа Божия. Трагические события, предсказанные пророку Осии, когда тот вступил в брак с блудницей Гомерью, наглядно изображают верность Господа Своим обещаниям и отступничество Израиля. И наконец, наследницей «Нового Завета, не буквы, но духа» (2 Кор. 3, 6) стала Церковь, истинный, «Израиль Божий» (Гал. 6, 16), соединившая иудеев и язычников в одно Тело Христово. То был но-

¹ Анализ договорной практики и договорных обязательств в древних культурах Ближнего Востока и Израиля, а также в раннехристианском обществе см.: Mendenhall, G.E., Herion G.A. «Covenant» // *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. New York, Doubleday, 1992, 1779–1202.

вый союз, «Новый Завет» в Крови Христовой, излитой за жизнь мира¹.

Во всех рассмотренных примерах *обе стороны обязываются к безоговорочной верности своим обещаниям, или обетам, имеющим вечную силу*. Как и прежние заветы, Завет, установленный Господом с «Новым Израилем», связывает его участников обоюдной ответственностью и обоюдными обязательствами. Если Израиль «соблудит» и впадет в прелюбодеяние, обратившись к идолам («иным богам»), его союз с Богом может быть восстановлен лишь через покаяние людей и прощение Божие. Избрание подразумевает вечное обязательство с Божией и нашей стороны – обязательство, которому Бог остается безоговорочно верен. Но хотя мы можем изменить своему обязательству, а измена эта в состоянии уничтожить завет, Богу угодно, чтобы он сохранялся вовеки.

Самым наглядным и полным выражением взаимообязывающих отношений в Церкви служит Таинство Брака (хотя они же подразумеваются и другими сакраментальными действиями – в частности, Таинствами Крещения и Священства). Цель брака – связать обе стороны, обе личности, союзом обоюдной ответственности и верности, который отображает и воссоздает вечный союз Бога с избранным народом. И цель эта дает основание Апостолу возвестить о браке, что «тайна сия велика» и относится ко Христу и Церкви (Еф. 5, 21–33).

Итак, завет Бога с людьми, которым Он устраивает наше спасение, есть, по сути, брачный союз. И наоборот: брачные отношения достигают истинной своей цели и полноты лишь тогда, когда основываются на вечной преданности этому завету.

¹ См.: Мк. 14, 24; Мф. 26, 28; Лк. 22, 20 и 1 Кор. 11, 25 (о евхаристическом установлении Нового Завета), а также Евр. 8, 6 сл., 13; 9, 15; 12, 24; 13, 20, где Иисус выступает как ходатай «Нового» и «вечного» Завета.

И лишь в таком союзе получает истинное оправдание сексуальная сторона брачных отношений. Православие утверждает, что единственный контекст, где «гентиальная сексуальность» служит благой и достойной цели, есть контекст *моногамного, гетеросексуального благословенного супружеского союза*. Каждое из этих определений исполнено глубокого смысла. Этот союз «моногамен», ибо Бог есть Бог «ревнитель», чья преданность Еgo народу абсолютна и бескомпромиссна, поэтому и сам брак требует исключительной и абсолютной преданности двух личностей друг другу, отображающей беспримерную и непреходящую верность Самого Христа Еgo Церкви. Этот союз «гетеросексуален», ибо Бог «мужчину и женщину сформировал их» (Быт. 5, 2) с особой миссией — содействовать умножению жизни, то есть продолжать дело творения, принося через соединение двух тел в любовном объятии плод чадородия. Этот союз «благословен», ибо Бог от начала благословил мужчину и женщину способностью и призванием «плодиться и размножаться» и Он один благословением Своим может образовать жизнь во чреве. Этот союз — «супружеский», ибо соединение, к которому Бог призвал мужчину и женщину, является собой «новую тварь», соделывая двоих «одной плотью» ради деторождения, восполнения друг друга в любви и созидания общего спасения.

Преобразующая, творческая динамика, присущая такому благословенному супружескому союзу, с замечательной точностью запечатлена в Покаянном каноне св. Андрея Критского: «Брак убо честный и ложе нескверно, обоя бо Христос прежде благослови, плотию ядый, и в Кане же на браце воду в вино совершая, и показуя первое чудо, да ты изменишися, о душé!» (песнь 9-я) [«Брак честен и ложе непорочно: ибо Христос благословил их некогда; в Кане на браке вкушая пищу плотию и претворяя воду в вино, совершая это первое чудо, дабы ты, душа, изменилась»].

Чтобы душа из воды сделалась вином, а человеческая личность стала тем, чем была задумана, дабы быть и «по образу», и «по подобию Божию», им надлежит соблюсти ту меру верности Христу, какая установлена для отношений мужа и жены в Его благословении брака. Брачный союз — повторим это — изображает союз Христа и души, Христа и Церкви. Вот почему брак, включая сексуальную его сторону, обретает подобающее место лишь в церковной общине. Благословенный Церковью, он существует, чтобы служить Церкви продолжением созидающего дела Божия через чадородие, отображением вечной любви Божией к Церкви, а через Церковь — к миру и, наконец, свидетельством взаимной любви супругов, переходящей с ними в вечную жизнь¹.

Но такая любовь, выражаемая через весь спектр брачного опыта, есть самопреодоление, выход за пределы себя. Конечное ее назначение — вывести нас за грани плотского опыта и всецело сосредоточить на Боге. Эротическая [то есть чувственная] любовь имеет своим *telos'om*, своей идеальной проекцией, завершением и исполнением любовь подлинного *эроса*. Эта любовь — такая же страстная, но и такая же самоотверженная и переходящая границы личности, как и супружеская любовь в самой чистой и совершенной ее

¹ Недавний обмен мнениями по этому поводу у католиков привел к выводам, очень близким православной позиции. Например: «Мужчина и женщина являются собой два способа осуществления тварным человеческим существом уготованного ему участия в Божественном бытии (ср. 2 Пет. 1, 4). Они созданы «по образу и подобию Божию» и осуществляют свое призвание не только как отдельные личности, но и как супружеская чета, каковая есть сообщество любви. Ориентированные на обоюдное согласие и деторождение, муж и жена участвуют в созидающей любви Божией, живя в общении с Богом через другое существо...» // Vatican Congregation for Catholic Education. «Educational Guidelines in Human Love» (1 Nov. 1983); Origins, 13nd, 15 December 1983, 451–453.

форме. Это любовь, которая откликается на предваряющую ее любовь Божию (ср. 1 Ин. 4, 10); глубочайшее движение души, которое невозможно произвести из себя самостоятельно и до которого нельзя возвыситься собственными усилиями. Оно вызвано к жизни и питается той пламенной любовью Бога, что наполняет собою всю душу, всю личность человека. «Бог есть любовь», — определяет апостол Иоанн Богослов. По мысли отцов Церкви, это определение относится к онтологии, к самому бытию или природе Божией. Из недр этой беспредельной любви Бог простирается к Своему падшему созданию, воздвигая и освобождая его от рабства силам зла, смерти и тления. Бог исполняет душу Своей спасающей и искупительной любовью, дарует ей способность к ответной любви. Его «эротическая» любовь, безмерное желание пребывать в вечном соединении с собственным творением, вызывает в человеческой душе «эротический» отклик — то напряженное влечение к Богу, о котором слезы говорят красноречивее слов. Объемля собою все обозначенное словом *agape* (бескорыстная, жертвенная любовь), эрос есть любовь «соединяющая», вводящая душу в вечное общение с Богом. Зарождаясь как страстное желание или пылкое стремление, она разрешается блаженной радостью «бесстрастия» (*apatheia*). В этом состоянии душа, поглощенная предметом своей глубочайшей любви, достигает полного самоотречения¹.

¹ Авва Исаия, как и вся восточная аскетическая традиция, усматривает в страстной и бесстрастной любви взаимодополняющие проявления той же реальности: «Благословенна душа, которая достигла такой любви, ибо она бесстрастна» (Слово 21, 9). Цит. в: Chryssavgis, J. *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder*. Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1980, 182. См. работу того же автора: *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage*, 1996, где блестяще определена роль эроса в супружеской жизни.

По словам преп. Максима Исповедника, «душа соделывается совершенной, когда ее страстная сила всецело направлена к Богу»¹.

Это высокое свойство страстно-бесстрастной любви — тема многих аскетических творений, предназначенных в первую очередь для монашествующих. Но любовь такого рода бывает отчасти ведома и супругам. Замечание Апостола, что женатый «заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7, 33), без сомнения, справедливо. Но эти заботы не должны препятствовать восхождению к подлинному эросу, как не должны они препятствовать молитве или делам милосердия. И давшие обет безбрачия, и живущие в супружестве наделены от Бога способностью упражнять «желательную силу души» для преображения страсти — в бесстрастие и «эротического» — в эрос.

Часто говорят, что у монаха «страстная» любовь обращена непосредственно к Богу, тогда как супруги выражают свою любовь к Нему через любовь к жене или мужу. Это не совсем верно. И «страстная» любовь супругов друг к другу, и «бесстрастная» любовь монаха (к себе, ближним и твари) свободна от идолопоклонства и верна своей высшей цели лишь там, где она — восхождение от твари к Творцу. Насколько цель и исполнение супружеской любви — Сам Бог, настолько она (включая сексуальный ее аспект) несет в себе потенциал преодоления собственных границ и преобразования страсти в подлинный эрос. И насколько любовь мужа и жены достигает такого преображения, настолько она — при полном сохранении интимной радости сексуальных отношений — преобразует их союз в образ «Христа и Церкви». Так супружеская любовь обретает глубоко церковное измерение, и это делает ее тем, что свт. Иоанн Златоуст называет «малой церковью»².

¹ Clement, O. *The Roots of Christian Mysticism*. London, New City Press, 1993, 177.

² Беседа 20-я, на Послание к Ефесянам 5, 22–24.

Это преображение запечатлено преп. Максимом Исповедником в следующих словах: «Чей ум непрестанно устремлен к Богу, того и вожделение превозрастает в желании Бога, и раздражительность вся превращается в Божественную любовь. Ибо чрез долговременное приобщение Божественному озарению ум, соделавшись весь светловидным, и вожделетельную свою часть [то есть страстные чувства, гнев. – И. Б.], утеснив и подавив в себе, превращает в непрестанное, как сказано, желание Бога и неослабную к Нему любовь, – всецело переводя ее от земного к Божественному»¹.

Хорошо известно, что преподобный Максим, следуя свт. Григорию Нисскому, не признавал половое влечение неотъемлемым свойством человеческой природы². Многие его высказывания предполагают, что при стремлении души к совершенству все проявления человеческой сексуальности должны быть отвергнуты или по крайней мере преодолены. Но советы «исторгать» чувственные пожелания нужно понимать скорее в смысле отлучения последних от всего плотского и употребления «к стяжанию небесного»³. Как показывает вышеприведенный текст, человеческое желание (страсть) надлежит превращать в «неослабную любовь» к Богу. Эта тема часто встречается в аскетических творениях, созданных в русле монашеской традиции. Говоря о браке, преподобный

¹ Цит. по: *Добротолюбие*, Т. 3. С. 202. – Примеч. перев.

² «Удовольствия и скорбь, и следующие за ними пожелание и страх, не были первоначально созданы вместе с естеством человеческим; иначе они принадлежали бы к числу черт, определяющих сие естество; но, говоря согласно с учением великого Григория Нисского, они введены после потери свойственного нашей природе совершенства, быв привиты к неразумной части нашего естества» (*Добротолюбие*. Т. 3. С. 276).

³ «Хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем к стяжанию небесного» (*Добротолюбие*. Т. 3. С. 276).

Максим подразумевает в первую очередь «брак души с Логосом», который есть единственный источник истины и непрестанного наслаждения.

Но и он мог сказать, что «*не по заповеди* [курсив мой. — И. Б.]... храним девство, ведем безбрачную жизнь»¹. Подобно евангельской нищете и призванию к уединенной жизни, целомудрие (как и собственно монашеское призвание) есть дар, подаваемый от Бога тем, кто способен его понести. И все же преп. Максим, как и многие другие представители аскетической традиции, мыслит половое удовлетворение если не греховным по природе, то, во всяком случае, одной из причин греха. Поэтому сексуальное желание, строго говоря, может быть направлено лишь на деторождение, а не на удовлетворение личного плотского желания, которое приравнивается у Максима к сластолюбию, или похоти. Типичный пример такого взорения находим мы и у свт. Григория Великого († 604): «Живущих в браке должно наставлять, дабы они памятали, что соединены браком для чадорождения, и когда предаются неумеренным плотским сношениям, то превращают повод к чадорождению в служение чувственным утехам. Такие да уразумеют, что хотя и не нарушают супружеских уз, однако преступают меру дозволенного в супружестве»².

Другие восточные отцы, как и авторы чинопоследования брака Восточной Церкви, подчеркивают положительный и сакраментальный характер супружеской любви. По словам друга и корреспондента преподобного Максима ливийского монаха аввы Фалассия, «любовь, всецело к Богу устремленная, связует любящих с Богом и друг с другом»³. Конечно, авва Фалассий подразумевает

¹ Добротолюбие. Т. 3. С. 240. — Примеч. перев.

² Цит. по: Chryssavgis, J. *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage*, 52.

³ Добротолюбие. Т. 3. С. 313. — Примеч. перев.

здесь не супружескую, а христианскую любовь вообще. Но главный смысл его высказывания в том, что всякое проявление истинной любви укоренено в глубоком желании соединиться с Богом — в человеческом *эросе*, откликающемся на эрос Божественный. Как говорит в 20-й беседе на Послание к Ефесянам свт. Иоанн Златоуст, «нет между человеческими созданиями связи столь тесной, как [любовь] мужа и жены, если они соединены как должно». «Эта любовь (*eros*), — продолжает он, — глубоко наследована в нашем внутреннем существе. Неприметно для нас влечет она тела мужей и жен друг к другу, ибо вначале жена получила бытие от мужа и от мужа и жены другие мужи и жены произошли»¹.

Здесь, как и в других творениях Иоанна Златоуста, телесная, физическая сторона супружеской любви признана очень важной и по существу своему благой. Сексуальность принадлежит сфере деторождения и потому благословляется Богом, но, опять-таки, лишь тогда, когда мотивирующее ее влечение направлено в конце концов «вовне» — на супруга и Бога. Из вышеприведенного текста аввы Фалассия явствует, что любовь, связующая мужа и жену в единую плоть, коренится в более глубокой «любви, всецело к Богу устремленной», будучи ее отражением. Но эта «вовне направленная» любовь мужа и жены — всего лишь человеческий ответ на предваряющую беспредельную любовь Бога, ищащего заключить в вечное общение с Собою всех, кто носит Его образ.

Стихотворение свт. Григория Богослова «Похвала девству» влагает в уста супругов следующее определение их призвания: «Составляя одну плоть, они имеют и одну душу и взаимною любовию возбуждают друг в друге усердие к благочестию. Ибо супружество не удаляет от Бога, а, напротив, более привязывает, потому что

¹ *On Marriage and Family Life*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1986, 43–44.

больше имеет побуждений»¹. Супружеская любовь обретает, таким образом, сакриментальное измерение и достигает совершенства (ради которого и вызвана к жизни), устремляясь много выше сексуального удовлетворения — к Богу, Который есть объект глубочайшего тяготения души. Половое наслаждение и влечение при этом не упраздняются. Но их надлежит очистить и «перенести», или переориентировать, с себя самого на другого.

Без сомнения, достичь этого крайне непросто, особенно в той культурной среде, где супружеские отношения сведены к «занятию сексом», а супружеские обязательства начинаются брачным контрактом и заканчиваются бракоразводной процедурой без определения виновной стороны. Дело преображения супружеской любви требует, чтобы брак воспринимался как подлинное призвание, как «приглашение» воспроизвести в общей жизни мужа и жены тот завет верности и самоотвержения, какой заключил с Израилем Бог и заново утвердил с Церковью Сын Божий.

Любовь Христа к членам Своего Тела имеет как сакриментальное, так и эсхатологическое измерение. Принося Себя Церкви, Христос вместе с тем желает «представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна или порока» (Еф. 5, 27), то есть в совершенной чистоте и непорочности, очищенной от всего, что отлучает Его возлюбленную от вечной любви Отца. Эта священная цель — мерило супружеской любви. Чтобы стать «одной плотью» в значении, предусмотренном Божиим замыслом, супругам надлежит усвоить в отношении друг к другу ту верность и жертвенность, какую явил и поныне являет Христос к людям Своим. Это требует от

¹ Цит. по: *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*. СПб.: изд. Сойкина. Б/г. Т. 2. С. 139. — Примеч. перев.

брачующихся *подвига*, который заключается не в искоренении или подавлении, а в очищении и возвышении полового влечения. А это означает быть верным спутником, терпеливым слушателем и преданным слугой другого, окружать его неизменной заботой и нежным вниманием.

Именно так, будучи верными в малом, то есть на «малом» поприще брачной жизни, супруги созидают свою жизнь как «тайнство» самораспинающейся и спасительной любви, назначение которой — ввести любящих в жизнь Царства Божия.

Итак, конечное исполнение супружеских отношений — не деторождение, не личная самореализация, но *обоюдное спасение*. Но как раз этому аспекту брака уделено мало внимания даже у отцов. Так, свт. Иоанн Златоуст мог утверждать, что «брак есть лекарство, дабы упразднилось прелюбодеяние»¹, а преп. Иоанн Дамаскин (касаясь темы, особенно близкой свт. Григорию Нисскому) — что он был изобретен, дабы «чрез деторождение род людской сохранялся в целости»². Но необходимо иметь в виду, что мысли эти высказаны обоими великими учителями Церкви в определенном контексте, в специфической ситуации, требовавшей от них соответствующего ответа. Так, Златоуст в своем «Слове о браке» рассуждает как пастырь, столкнувшийся с проблемой прелюбодеяния, целью же Дамаскина было восхваление девства как одной из высших добродетелей. Их замечания по поводу силы и тонкого коварства половых искушений глубоко справедливы, а намерение оградить целомудрие в браке и вне брака заслуживает всяческой похвалы. Но верно и то, что избранная ими перспектива несколько затемняет библейское свидетельство, прямо

¹ «Sermon on Marriage» // *On Marriage and Family Life*, 81, 86.

² Цит. по: *Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры*. М. – Ростов-на-Дону, 1992 (репринт). С. 260. – Примеч. перев.

связывающее истинную цель и назначение брака с Промыслом Божиим. И цель эта — преображение падшей сексуальности в акт *богослужения* — приношения хвалы, благодарения и молитвы, при посредстве которого союз мужа и жены прообразует и приуготовляет вечное их общение с Богом.

Отвечая коринфским христианам, возможно ли для уверовавших разводиться с мужем или женой — язычниками, Апостол склонен допустить такой развод по настоюнию неверующей стороны (1 Кор. 7, 13–15). Но его ответ завершают два риторических вопроса: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?» (7, 16). Увещевая супругов хранить нерушимость брачного союза, он поступает так потому, что это — союз «завета», в котором верующая сторона обязуется свидетельствовать о Боге стороне неверующей — так, чтобы могли спастись оба супруга.

Пол и сексуальность

Настороженное отношение библейской и святоотеческой традиции к сексуальности и половому наслаждению следует объяснить не «греховностью» и «порочностью» последних, а их притягательной силой и потенциальной опасностью как источника греховых побуждений. Моисеев закон, к примеру, назначал суровое наказание за сексуальные проявления, признанные им аномальными или прямо противоестественными, а именно за прелюбодеяние, кровосмешение, мужеложство и скотоложство (см. Лев. 18). Все они представляли угрозу для семьи и общества, ибо в основе их — замкнутая на себе самой похоть. Деторождение, напротив, мыслилось как благословенное Богом и ценилось настолько, что существовал даже левират (обычай бракосочетания вдовы с братом мужа), сохранявший имя и генеалогическую линию умершего мужчины (Втор. 25, 5–6; ср. Быт. 38, 8; Мф.

22, 23 сл. и параллельные места). Впрочем, и в Ветхом Завете мы слышим восклицание псалмопевца: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехах¹ родила меня мать моя» (Пс. 50, 7). Но поскольку текст этот говорит не о «грехе», а о «грехах» (*hamartiai*), то он не относится к «первозданному греху», то есть греху Адама, сообщенному [всему человеческому роду] через половой акт (как считал блж. Августин), а означает лишь, что человек является в падший мир, отмеченный трагедией греха и богоотчуждения. Это явствует из предшествующего стиха того же псалма: «Ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною». Зачатие и грех связаны хотя и тесно, но не как причина и следствие. Собственно деторождение нимало не осуждается.

Выдержаные в том же духе богослужебные тексты Церкви постоянно предостерегают от соблазнов возможных падений, связанных с сексуальной сферой, но никогда не осуждают сексуальность *per se*. Возьмем лишь два примера. В молитве перед Великим входом за Божественной литургией священник исповедует, что «*никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми приходити, или приобщатися, или служити Тебе, Царю славы...*». И хотя связанность «*плотскими похотьми и сластьми*» в широком смысле означает пристрастие к мирским благам, могущее перейти в идолопоклонство, то есть служение ложным богам, она же может означать и искушения сексуальной сферы. Далее, в молитве ко Господу нашему Иисусу Христу, читаемой на повечерии, мы просим: «*Сохрани нас от мрачного сна греховного и от всякаго темнаго и ночнаго сладострастия; укроти стремление страстей, угаси разжженныя стрелы лукаваго, яже на ны льстивно движимыя; плоти нашея востанье утоли и всякое земное и вещественное наше мудрование успи*». Аллюзии на по-

¹ Так в тексте Септуагинты; рус. синодальный перевод «во грехе» следует масоретскому тексту. — Примеч. перев.

ловые соблазны здесь еще заметнее. Этот текст с удивительной прямотой и реализмом показывает, что целомудрие — в браке ли, в монашестве ли — достигается лишь подвигом. Но, подобно предыдущему, это лишь констатация того, что сексуальное искушение может подвигнуть на грех, но никак не осуждение сексуальности вообще.

Отсюда вопрос: что такое сексуальность и пол — элементы изначального замысла Божия о человеке или проявления падшего состояния и потому принадлежность сферы телесных потребностей и страстей, которая, как и весь падший мир, «преходит»?

Этот вопрос находится в центре дискуссии, развернувшейся в настоящее время среди православных богословов. Участники ее спорят о происхождении пола и сексуальности, о том, являются ли они существенными признаками нашей природы и в таком случае — отражением образа Божия или же уступкой нашему падшему состоянию и, стало быть, феноменами этого последнего без собственного духовного или онтологического значения. А поскольку ответ на этот вопрос должен определить наше отношение к человеческому телу, в том числе и с точки зрения деторождения и заботы о здоровье, остановимся на этой дискуссии несколько подробнее.

Самый частый ответ о происхождении пола и сексуальности совпадает с предложенным нами выше: пол — часть Божественного замысла о творении, которое «хорошо весьма». Этот ответ апеллирует к свидетельству Быт. 1, 27, что разделение человеческой природы на мужской и женский пол заложено в ней Самим Богом и, следовательно, отвечает Его воле о человеке. Утверждение апостола Павла, что во Христе нет «ни мужского пола, ни женского», понимается в том смысле, что супруги, ставшие через Крещение частью Тела Христова, преодолели в Церкви, наряду с прочими «культурно обусловленными» различиями (между иудеями и языч-

никами, рабами и свободными), все социальные и психологические следствия разделения полов¹.

Сходное толкование получает в большинстве случаев и Иисусово учение о жизни по воскресении из мертвых, когда мужчины и женщины «будут как Ангелы (*hos angeloi*) на небесах» (Мк. 12, 25; Мф. 22, 30; в Лк. 20, 36 читаем, что они «умереть уже не могут, ибо... равны Ангелам (*isangeloi*) и суть сыны Божии»). Это означает, во-первых, что в воскресении мужчины не женятся и женщины не выходят замуж, ибо заключенные в земной жизни брачные узы переходят в вечность, и, во-вторых, что половые отношения не имеют места в Царстве Небесном, где нет нужды в деторождении и вся любовь человеческая сосредоточена на Боге².

Отсюда следует, что половая дифференциация и сексуальность — атрибуты благого по замыслу творения Бого

¹ См. статью о. Фомы Хопко (Hopko, Thomas) «*Galatians 3, 28. An Orthodox Interpretation*», доказывающую, что Апостолу чужда мысль, будто половые различия упраздняются во Христе («в Писании к Галатам нет богословия пола...»); Павел лишь утверждает, что «нет теперь никаких различий в «Израиле Божием» (6, 6), ибо в «новой твари» все верные — «одно во Христе Иисусе» (3, 28»).

² Выражение «равны Ангелам» встречается ранее у Филона Александрийского («О жертве Авеля» 1, 5), схожие идеи можно найти у иудейских и иудео-христианских авторов, см.: Fitzmyer, J. *The Gospel According to Luke, X–XIV*. New York, Anchor Doubleday, 1985, 1305. Это чисто греческое выражение, несколько изменяющее смысл семитического окрашенного «*hos angeloi*» у Марка. Последнее, несомненно, ближе передает слова Самого Иисуса, что воскресшие будут «как Ангелы» и уже не вступят в брак, так что и брачное право левирата (по которому мужчина обязан был жениться на вдове своего брата для сохранения генеалогической линии последнего — Втор. 25, 5; ср. Быт. 38, 8) не будет иметь силы. Вот прямой смысл этого текста, а вовсе не тот, что люди станут «ангельскими существами». Священное Писание не смешивает человека с существами, ублажаемыми Церковью как «бесплотные Силы Небесные».

жия и, как таковые, изначально присущи человеческой природе. Воскресение упраздняет не разделение полов, а следствия этого разделения, в том числе половые связи и отношения господства и подчиненности. Выражаясь современным языком, в Царстве Божием нет неравенства и производного от него преобладания одних и подчинения других: бывших язычников — иудеям (как в первохристианских общинах), рабов — свободным, женщин — мужчинам. Другими словами, Гал. 3, 28 относится не к онтологии, а к социологии, возвещая равенство, а не упразднение полов.

Некоторые православные богословы понимают эти тексты совсем иначе. Следуя преп. Максиму Исповеднику, который в свою очередь основывался на трактате свт. Григория Нисского «Об устройении человека», они отрицают и сексуальность, и половую дифференциацию как существенные компоненты человеческой природы, утверждая, напротив, что они появились лишь в результате грехопадения. Любопытной и чрезвычайно своеобразной попыткой в этом направлении является работа Валери Каракас. Анализ учения святых отцов привел ее к заключению, что человеческое тело в падшем его состоянии не отражает образа Божия. По словам д-ра Каракас, «отцы различают физические, эмоциональные и психические действия наших падших тел, особенно в сфере пола, и абсолютно бесполую природу человеческой души». «Помимо сексуальной сферы вообще, — продолжает она, — сам по себе пол рассматривается всеми отцами как элемент, добавленный к нашей человечности лишь потому, что Бог предузнал падение человека». Отсюда и окончательный вывод: «Но если образ Божий в человечестве не распространяется на человеческую сексуальность, если человечество и изначально не было задумано разделенным по половому признаку, и по воскресении не будет сексуально дифференцированным, то пол не имеет никакого ду-

ховного измерения, никакого онтологического достоинства»¹.

Приписывая православной антропологии совершенно чуждый ей дуализм души и тела, В. Каррас вдобавок смешивает пол с сексуальностью, а «тело» — с «плотью». Частичным обоснованием этого взгляда может служить тезис св. Максима Исповедника о том, что в конечном итоге все существующие в тварноместве разделения, в том числе между мужским и женским, будут преодолены. Но для преподобного Максима разделение это не было ни злом *per se*, ни результатом грехопадения. Как и другие отмеченные им четыре разделения (между раем и человеческим миром, небом и землею, умопредставляемым и чувственным, нетварным и тварным), половые различия заложены в тварном порядке бытия. Этот порядок открыт греху, что проявляется среди прочего в падшей сексуальности. Половое размножение стало неизбежным следствием человеческого греха и «возмездием» за него, как смерть или смертность [ср. Рим. 6, 23]. Комментируя 41-ю главу Максимовых *Ambigua* («О различных трудных местах у свв. Дионисия и Григория»), Ларс Тунберг определяет проблему так: «Поскольку, по мысли Максима, Бог предусмотрел для безгрешного человека иную форму размножения и оплодотворения, это негативное воззрение на сексуальность не означает непременно, что детородная способность человека целиком греховна. Она может быть употреблена позитивным и духовным образом. *Мужскому и женскому началам суждено не исчезнуть, но лишь быть включенными в образующий принцип (логос) единой человеческой природы*»².

¹ *Patristic Views on the Ontology of Gender*, 113–119 (курсив мой. — И. Б.).

² *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 87 (курсив мой. — И. Б.).

Необходимо заметить, что разделение между мужским и женским, преодолеваемое встречными усилиями Христа и самого человека, связано с сексуальностью, а не с полом. Равным образом, перечисляя то, что «не было первоначально создано как элементы человеческой природы», преп. Максим называет удовольствие, страдание, вожделение, страх и все отсюда проистекающее. Таким образом, и здесь подразумеваются страсти сексуального и иного порядка, но не пол.

Пытаясь доказать, что буквально все отцы (а не только Григорий Нисский и Максим Исповедник) учили, будто пол есть «элемент, добавленный к нашей человечности лишь потому, что Бог предузнал падение человека», д-р Каррас ссылается на рассуждения преп. Иоанна Дамаскина о девстве и браке. «Иоанн Дамаскин, — пишет она, — подводит итог всей отеческой традиции, утверждая, что Бог в Своем предведении наделил человека полом для деторождения»¹. Преп. Иоанн, говорит она далее, видел в девстве первоначальное и врожденное качество человеческой природы в ее добреховном состоянии. Лишь по причине смерти, введенной грехопадением, возникла нужда в половом размножении ради сохранения человеческого рода.

Действительно, преп. Иоанн ставит девство гораздо выше супружества. Но и эта оценка затрагивает лишь сексуальную сферу, а не половые различия, каковыми, по его мнению, как и по мнению большинства отцов, первые мужчина и женщина были наделены при сотворении, то есть в состоянии «до греха». Действительно, в той же главе «Точного изложения православной веры» (кн. IV, гл. 24) преп. Иоанн утверждает, что брак «благ» (хотя девство и «лучше»), ссылаясь на благословение Иисусом Христом брака в Кане Галилейской (Ин. 2) и на предписание Послания к Евреям: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно». Даже здесь акцент сделан на чистоте и

¹ Указ. соч., 116.

целомудрии, которые подобают брачным отношениям. Это позволяет преп. Иоанну заключить, что «прекрасно деторождение, которое производится браком, и прекрасен брак блудодеяния ради, пресекающий это и с помощью законного совокупления не позволяющий неистовству похоти воспламеняться к беззаконным действиям».

Ничто не подтверждает здесь, что пол возник лишь после грехопадения, будучи изначально чужд человеческому естеству. Что же до сексуальности, то многим отцам она представлялась свойством послегреховным, что позволило им избежать утверждения, будто сластолюбие и другие страсти соприродны «хорошему весьма» тварному естеству. Но и отсюда не следует, что сексуальность есть зло, а половые отношения греховны по самой сути своей. Высказываясь против «иудейских басен» и ветхозаветных предписаний о чистоте и нечистоте, свт. Иоанн Златоуст заявляет: «Всякая веъсть чиста, Бог не создал ничего нечистого, потому что нет ничего нечистого, кроме греха, ибо он проникает в душу и оскверняет ее... Смотри, сколь многообразна нечистота [в глазах человека], но чадородие и семя для совокупления создал Бог»¹. Для Златоуста греховна не сама биологическая функция, но злоупотребление ею. Вот почему в той же беседе он говорит, что блудник и прелюбодей нечисты «не по причине совокупления (ибо на этом основании нечист и сожительствующий с собственною женой), но по греховности [самого] дела и ввиду обиды, наносимой ближнему ради самоугождения». Итак, не акт совокупления, а греховное расположение сердца и греховные обстоятельства дела — вот что делает блуд и прелюбодеяние злом.

И если уж из Быт. 1, 26–27 невозможно вывести, что пол не был существенным или «природным» свойством человеческих созданий (ибо как понимать в противном случае слова «мужчину и женщину сотворил их»?), то

¹ Беседа 3-я на Послание к Титу.

никакая сколько-нибудь приемлемая экзегеза приведенных нами новозаветных текстов (Гал. 3, 28; Мк. 12, 25 и параллельные места) тем более не позволяет заключить, что пол как таковой упразднится в воскресении. Так же обстоит дело и с утверждением, будто Бог ввеловое размножение для сохранения человеческого рода, зная наперед, что человек согрешит и навлечет на себя смерть. Оно не просто не выводится из библейских текстов, но находится в явном противоречии с рассказом о сотворении мира в книге Бытия. А рассказ этот прямо включает половые различия в «благое» Божественное творчество, что вполне согласно и с Господним благословением брака в Кане, и с утверждением Апостола, что «тела... суть члены Христовы» (1 Кор. 6, 15) и потому даже в падшем состоянии доступны освящению (1 Фес. 5, 23). Еще решительнее и вполне однозначно подтверждают исходную «благость» пола и его присутствие в замысле Божием слова Иисуса у Марка: «В начале... создания, Бог мужчину и женщину сотворил их», так что в браке «они уже не двое, но одна плоть» (Мк. 10, 6–8)¹.

Итак, пол — не послегреховное установление и не уступка человеческой немощи. По словам о. Фомы Хопко, «для человеческих созданий половая дифференциация — важнейший элемент их способности отражать бытие и жизнь Бога, содержание которых есть любовь, и соуча-

¹ В определенном смысле это проблема метода. Она возникает при опоре на отдельные фрагменты Священного Писания или (что чаще) творений отцов, вырванные из контекста. Этот соблазн, которому все мы подвержены, проявляется в попытках вывести из библейских и святоотеческих текстов *систему* воззрений, каковая там попросту отсутствует. Тексты эти — «свидетельства» по преимуществу, имеющие, как таковые, главным образом пастырско-благовестническую, а не формально-догматическую направленность. Характер аргументов, употребляемых д-ром Каррас, и их возможные последствия для православной антропологии заставляют внимательнее приглядеться к некоторым ссылкам на отцов, призванным подтвердить главный ее тезис.

ствовать в них... И именно в качестве мужчины и женщины и в обоюдном общении достигают они конечного совершенства, как созданные по образу и подобию Божию...»¹.

Думается, что квазигностический взгляд, будто тело, а заодно с ним и пол «не имеют никакого духовного измерения, никакого онтологического достоинства»², осно-

¹ «God and Genesis: Articulating the Orthodox View», 160. Д-р Каррас приводит этот пассаж в критическом контексте, но все замечания ее относятся лишь к вопросу, отображает ли пол Лица Святой Троицы. Этот крайне трудный вопрос, которого о. Ф. Хопко касается весьма деликатно и осторожно, не связан, однако, с главным его утверждением, что пол есть «важнейший элемент» человеческого бытия, необходимый для созидания общения в любви как между супружами, так и с Богом.

² Довольно известное место из гностического «Евангелия от Фомы» — речение (*logion*) 22-е — явно говорит об упразднении пола в Царстве Небесном. На вопрос учеников, «если мы — младенцы, мы войдем в царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, тогда вы войдете в [Царствие]. *The Gospel According to Thomas*. Ed. by Guillemont, A. et al. Leiden, Brill — New York, Harper, 1959, 17–18 [Цит. в пер. М.К. Трофимовой по: *Античность и современность. К 80-летию Ф.А. Петровского*. М.: Наука, 1972. С. 373]. За этот апокрифический текст ухватились феминистки, чтобы его авторитетом подкрепить идею, что в Царстве Божием не будет существовать различия между полами (особенно же мужского превосходства). Ирония же заключается в том, что, несмотря на поверхностное впечатление от приведенной цитаты, гностическое богословие «единого» (*monachos*) на деле подразумевает, то женское начало будет поглощено мужским. Новый «образ» не будет ни гермафродитом, ни бесполым, а «мужским», постоянно осуществляющим «мужское превосходство». И это как раз одна из причин, по которой Церковь никогда не признавала гностическое «Евангелие от Фомы» «пятым Евангелием».

ван в большинстве случаев на упорном смешении понятий «тела» и «плоти». Этот взгляд основывается на мнении, что падшее физическое тело не отражает образа Божия, а пол не есть исконный признак нашей человечности. Выше я пытался обосновать свое убеждение, почему эта точка зрения *non sequitur*¹ как вводящая дуализм, чуждый и Священному Писанию, и православному Преданию. То, что д-р Каррас называет «телом в его послегреховном состоянии», есть на самом деле падшая *ориентация* тела, определяемая св. Павлом как «плоть» (*sarx*) или «ветхий Адам»². Термин «плоть» относится у него преимущественно к внешнему, поверхностному аспекту нашего бытия, обозначая вместилище страстей с его постоянной открытостью соблазну и греху. И как таковая она противопоставляется у Апостола не «телу», а «духу». При всей многозначности библейской и святоотеческой терминологии «тело» (*soma*) означает, как правило, целостное человеческое бытие, включающее сердце, ум, плоть и дух (или душу). Тело в воскресении, несомненно, изменится. Но, преображаясь из «тела душевного» в «тело духовное» (1 Кор. 15, 44), оно пребудет все же единственным в своем роде телом, уникальной «ипостасью», во всесторонней преемственности с его личностным земным бытием (вспомним, к примеру, явления воскресшего Христа Марии Магдалине и ученикам — Ин. 20; Лк. 24 и др. Не узнанный вначале, Он открывает Себя словом или опознается «в преломлении хлеба» и приветствуется учениками как Тот, Кем и является в Своей уникальной личности: воскресший Господь в едином Лице с человеком Иисусом из Назарета). Разумеется, аскетические писания нередко высказываются о теле

¹ Букв. «(из этого) не следует» (лат.). — Примеч. перев.

² Слово *sarx* может относиться к человеческой природе как таковой (напр., Ин. 1, 14), но в большинстве случаев обозначает «плотской разум» — например, «помышления плотские суть смерть» (Рим. 8, 6).

самым нелестным образом. Оно и понятно: ведь в конечном счете именно на него направлена борьба монахов за целомудрие и чистоту помыслов. Но, употребляя термин «тело» в негативном контексте, отцы чаще всего подразумевают то, что у Апостола именуется «плотью», то есть место духовной брани. «Плоть» и «тело» — не различные компоненты человеческой личности, пребывающие в противостоянии или напряжении с «душой»; равным образом «плоть» и «дух» — не полярно противоположные и неизменно враждующие сферы и аспекты нашего бытия. Распространенный взгляд, разделяющий «плоть» и «тело», сложился отчасти потому, что ни Священное Писание, ни святоотеческие творения не употребляют эти термины строго согласованно и последовательно. И *sark* (плоть), и *soma* (тело) указывают, по сути дела, на цельного человека, хотя и рассматриваемого с разных точек зрения. Равным образом и «плоть», и «дух» в контексте Павлова этического дуализма подразумевают цельного человека, но «плоть» — человека падшего, а «дух» — человека искупленного. Поэтому «помышления духовные» и «помышления плотские» означают у Апостола специфическую ориентацию *целостного бытия* — ориентацию либо на жизнь и мир [с Богом], либо на смерть (ср. Рим. 8, 5–6)¹.

Итак, «плоть» есть такая ориентация человеческой личности, последствия которой — грех и смерть, ибо «помышления плотские» направлены не на Бога, а на вещи мира сего. Термин же «тело» имеет несколько значений, относясь то к физическому или психологическо-

¹ J. Chryssavgis ясно выражает это в *The Ascent to Heaven*, 52: «Плоть» в Павловых посланиях означает *всеселого человека qua* [как (лат.)] падшего, в то время как «дух» — *всеселого человека qua* искупленного. *Sark* есть «ветхий человек», которого нужно совлечься, дабы облечься в «нового человека» (Еф. 4, 22 и Кол. 3, 9). То же следует сказать о термине «душа» (евр. *nephesh*, греч. *psyche*): человек не «обладает душой», он *есть «душа живая»* (ср. Быт. 2, 7: *nephesh hayyah* — *psychen zosan*).

му аспектам нашего бытия (и в этом смысле будучи почти синонимом «плоти»), то к целостной личности, способной к благодатному преображению и воскресению в образе Христовом. С первым значением мы сталкиваемся, вчитываясь в горькие слова Апостола о «теле греша», когда он говорит о себе, что «плотян, продан греху» (Рим. 7, 14–25). Второе, более нормативное значение заключено в призыве к римлянам: «...Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12, 1) и в увещании к коринфянам: «Бегайте блуда.... Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших» (1 Кор. 6, 18–20). Соединение обоих значений появляется в 1 Кор. 15, 38–39, где *sark* предстает как эквивалент *soma*. И наконец, однозначно нормативное употребление налицо в предвозвещении 1 Кор. 15, 44, что земное «тело душевное» (*soma psychicon*) преобразится в небесное «тело духовное» (*soma pneumatikon*). Апостол подразумевает здесь не одну лишь плоть, но и личность в ее целостном бытии.

Этот анализ приводит нас к заключению, что человеческая природа (то есть «тело» в докрховном его состоянии) изначально предназначена была включать в себя пол и что половые различия, как важнейшая сторона телесного бытия, сохранятся и по воскресении¹. Разделе-

¹ Д-р Каррас считает, что такой взгляд неизбежно — и еретически — вводит «промежуточный уровень онтологического бытия между уровнем сущностным, или природным... и его конкретным обнаружением в личности, или ипостаси», а это в свою очередь ведет к отрицанию «полной свободы человека в его отношениях с Богом и другими людьми» (Указ. соч., 118). Но если понимать пол или половую дифференциацию так, как, собственно, и должно ее понимать, то есть как «функцию» или «существенный элемент» человеческой природы, то для подобного вывода не остается места. Природа, без сомнения, должна быть преодолена: человеческая личность, осуществляя свою свободу, должна преступить границы при-

ние по половому признаку присуще человеческому естеству как установленное Творцом «от начала». Вот почему невозможно принять утверждение, что пол не имеет «никакого духовного измерения, никакого онтологического достоинства».

Будучи важнейшей функцией человеческой природы, пол делает возможным деторождение, установленное «от начала», а не вследствие грехопадения, и благословенное Богом для человека, носителя Его образа, как средство участвовать в Его творческом делании (Быт. 1, 28; 2, 23–24; оба места говорят о «догреховном» человеке). Избежав смешения пола с (падшой) сексуальностью, мы

родной (и падшой) необходимости, чтобы достичь богоподобия или обожения. Однако природа и личность не антагонистичны друг другу. Напротив, в сочинениях Леонтия Византийского природа предстает как «воипостазированная». Она «содержится в» личности, или «собственна» ей. По словам Вл. Лосского, «природа есть содержание личности, личность есть бытие природы» (*The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1976, 123). Когда природа «преодолена» или превзойдена в нашем движении к богоподобию, она не разрушается и не упраздняется, но преобразуется в то, чем изначально предназначена быть. Упраздняется лишь *фрагментарность*, раздробленность природы. *Theosis* предполагает преображение индивида в *личность*, дающую полное и совершенное выражение единой человеческой природе, общей всему человечеству, которое создано для уподобления природе Божеской. Все это дает Лосскому основание утверждать (вопреки свт. Григорию Нисскому и преп. Максиму), что «Ева взята от Адамова естества, как “кость от костей его и плоть от плоти его”, [и] новая человеческая личность, довершившая природу Адама, была одним естеством, “одной плотью” с ним». Поэтому, заключает он, «личность сodelывается совершенным образом Божиим через стяжение того подобия, какое есть совершенство природы, общей всем людям» (*Ibid.*, 123–124). Поскольку Адам и Ева в догреховном их состоянии были равно причастны этой общей природе, остается заключить, что она охватывает половые различия, что пол есть тем самым существенный элемент человеческой природы и сохраняется в жизни будущего века.

отчетливо уясним, что пол обладает и «онтологическим достоинством», и глубоко «духовным измерением». Через пол мужчина и женщина исполняют заповедь Божию «размножаться и наполнять землю» и восполняют друг друга в обоюдном изъявлении любви.

Совершенно независимо от того, отражает ли он каким-нибудь образом самобытные качества или свойства Лиц Святой Троицы, пол, как функция телесного бытия, дарован Богом и получил Его благословение в акте творения. Поэтому значение его, строго говоря, выходит за пределы не только сексуального удовольствия, но и деторождения. Ибо он предназначен служить образом и иконой брачного союза, соединяющего Христа и всех, кто последовал Ему с верой. Но такое значение пола возможно лишь в контексте христианского брака, который мы определили выше как «моногамный, гетеросексуальный, благословенный супружеский союз». И это единственный контекст, где пол и его сексуальное выражение могут обрести подлинно *сакраментальное* качество. Соединение мужчины и женщины в «одну плоть» есть, по слову Апостола, великая тайна (*mysterion, sacramentum*), указывающая на мистический, сакраментальный союз жертвенной любви, заключенный Христом с Его Телом — Церковью. Яннарас так выражает этот сакраментальный аспект: «В Таинстве Брака Церковь сообщает половой любви полное ее измерение, освобождает любовную энергию человека от рабства естественной необходимости и является в союзе мужа и жены икону Церкви и дар истинной жизни»¹.

Православное христианство видит в браке христианское по сути призвание человека, *союз во Христе и со Христом*². Конечная цель этого призыва — та же, что

¹ *The Freedom of Morality*, 160 f.

² Это предполагает, что «браки», которые совершаются без сакраментального благословения Церкви, суть лишь «общественная договоренность», санкционируемая в юридических целях (обеспечение детей, закрепление имущественных и наследственных прав и т. д.).

в монашестве: *обожение*, или вечное участие в Божественной жизни. Подобно монашеству, христианский брак требует постоянного подвига (*askesis*) — духовной борьбы, основанной на непрестанном покаянии. По выражению Яннараса, «истинное девство и истинный брак достигаются общим путем: крестным самоотвержением и аскетическим самоприношением»¹. Этот крестный путь олицетворяют в православном чине венчания брачные венцы — венцы победы, но также и мученичества, спасительного свидетельства брачующихся друг другу и миру. «*Святии мученицы*, — поет Церковь во время, как священник обводит жениха и невесту вокруг аналоя, — *доброе страдальчествовавшии и венчавшиися, молитесь ко Господу помиловатися душам нашим*».

Христианский брак вводит супружескую чету в непрерывную духовную брань на всех уровнях их совместной жизни. Путь покаяния и испрашивания прощения претворяет жестоковынную гордость в кротость, а эгоистическое сластолюбие — в жертвенную преданность. Но эта духовная брань соединяет супругов, сверх того, и в общем их «священническом» служении — принесении себя и друг друга в «жертву хваления» Богу. *Telos*, или конечная цель супружеского союза, есть, таким образом, спасение любимых, с которыми мы навеки связаны узами верности и любви, которая «не ищет своего»².

но без всякой подлинно духовной ценности и смысла. Высокая статистика разводов в христианской среде связана с тем, что брак в глазах многих современных христиан, как и остальной части общества, мало чем отличается от полезного обычая. Это создает очень серьезную пастырскую проблему, актуальную в каждом приходе.

¹ Указ. соч., 168.

² Очень хорошо выразил эту мысль В. Гуроян (Vigen Guroian): «Брак — форма мученичества... образ и предваряющий опыт новой твари, в котором эрос, очищенный целомудрием и освобожденный от плотского вожделения, возвышается до чуждого всякой самости желания и деятельной заинтересованности в благобытии другого (то есть до сострадания). Точно так же самопожертвование переход-

Разумеется, при нынешнем отношении к браку даже среди супружов-христиан все это звучит странно и вызывает у большинства лишь усмешку. Но коль скоро мы призваны подтверждать это христианское понимание брака собственной жизнью, оно непременно должно прозвглашаться и в наших храмах. Необходимо говорить и о том, что следует из этого понимания для всех сфер сексуального поведения, включая добрачные, внебрачные и гомосексуальные связи, равно как мастурбацию и обращение к порнографии. В следующем разделе мы рассмотрим вкратце все перечисленные аспекты с точки зрения христианской нравственности.

Пространная сноска

Утверждение д-ра Каррас, что половые различия исчезают в Царстве Небесном, заставляет нас рассмотреть приводимые ею цитаты в контексте, из которого она их взяла. Для подкрепления тезиса, что «отцы отрицают, будто физическое тело отражает образ Божий», д-р Кэррас ссылается на несколько текстов свв. Василия Великого и Григория Богослова. «Свт. Василий, — пишет она, — неизменно тверд в различении внутреннего и внешнего человека. *Подлинный* человек — человек внутренний; человек внешний — не подлинный, но лишь *принадлежит* внутреннему» (Указ. соч., 115). Далее следует цитата из свт. Григория, где фигурирует «естество жены, победившее в общем подвиге спасения естество мужей и показавшее, что жена отлична от мужа не по душе, а только по телу» (Слово 8, 14 [цит. здесь и далее по: *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*. Т. 1. СПб.: изд. Сойкина [б.г.]]).

Цель В. Кэррас — доказать, что онтологически, на уровне души, мужчина и женщина созданы равными. Этот вывод совершенно справедлив и представляется бесспорным на основании как Писания, так и отцов Церкви. Но рассуждения В. Кэррас перестают быть корректными, когда от констатации существенного, онтологичного в свободное общение, не связанное грехом или естественной необходимостью. Брак становится вхождением в Царство через распятие (*askesis*). *Incarnate Love*, 105.

гического равенства мужчины и женщины она переходит к сомнительному заключению, что *тело* не отражает образа Божия и что именно *поэтому* половые различия исчезнут в общем воскресении. Этот аргумент предполагает дуализм «внешнего» («тело») и «внутреннего» («душа») человека, чреватый уклонением от библейского и святоотеческого свидетельства.

Устанавливая четкое различие между «внешним» и «внутренним» человеком (букв. «человеком явленным», *anthropos phainomenon*, и «человеком внутри», *anthropos eso* (Беседа о сотворении человека 1, 7), свт. Василий ссылается на различие их у апостола Павла (2 Кор. 4, 16): «Но если внешний наш человек (*exo anthropos*) и тлеет, то внутренний (*eso anthropos*) со дня на день обновляется». Эти образы «внешнего» и «внутреннего» человека не противопоставляют тело душе. Вводя в христианский контекст тему, известную уже платонизму, неоплатонизму и стоицизму, Апостол скорее противополагает внутреннюю жизнь личности, наполненную и ведомую Духом, «плотскому» ее измерению, открытому греху и сорблазну, а в контексте 2 Кор. 4, 16 намекает еще и на физическую изношенность и естественное разрушение тела от тягот и скорбей апостольского служения.

Иными словами, «внутренний» человек есть «новая тварь» во Христе, человеческая личность, исполненная Духа и укрепляемая верой (ср. Еф. 3, 14–19, Кол. 3, 10). «Внешний человек» есть «ветхий Адам»: видимая сторона человеческого существования, уязвимая для греха и «истлевающая». Отношение между ними — не дуалистического («душа — тело»), а эсхатологического порядка. Оно связано с непрестанным преображением всего человека из ветхой твари в новую (2 Кор. 5, 17) и от «славы в славу» (2 Кор. 3, 18), а кульминация этого преображения — общее воскресение. В этом преображении, истоки которого в Духе, ожидаемый Спаситель Иисус Христос «уничиженное тело (*soma*) наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп. 3, 21). Отсюда ясно, что эсхатологическое преображение происходит с «телом», понимаемым как целостный человек в его изначально «ипостасной» личности, включающей половую идентификацию.

Свт. Василий следует подразделению Апостола: «Двух знаю человек (*duo gnorizo anthropous*)»: одного — явленного, другого — сокровенного, невидимого. В некоторых отношениях, утверждает он, мы «двойки», или «двойственны» (*diploi*), но на самом деле (то есть «по существу», как сказали бы теперь мы) мы есть существо внутреннее (*endon esmen*). Эта двойственность является «внут-

реннюю» жизнь «новой твари во Христе» как противоположность преходящему (физическому телу, страстям и т. п.). Душа (*psyche*) остается неизменной, добавляет свт. Василий, имея в виду ум, который есть часть образа Божия (*Ibid. 1, 7–8*). Путаница происходит оттого, что свт. Василий, как и большинство восточных отцов, постоянно переходит от библейской лексики и образности к философской и наоборот. Взятый изолированно, этот пассаж легко прочесть так, как предлагает д-р Каррас, обнаруживающая у свт. Василия исходный дуализм души и тела. Термин «тело» и в самом деле может прилагаться к преходящему аспекту человеческого существования (хотя гораздо точнее выражает его слово «плоть»). В той же беседе, например (1, 6), свт. Василий возвращается к словоупотреблению, свойственному также Филону Александрийскому и Оригену и представляющему *soma* (тело) преходящим, изменяющимся измерением человечности, которое, как ясно говорит сам святитель, не отражает образа Божия: «По [своему] телесному обличию мы не обладаем богообразием, ибо телесное обличие подвержено тлению». Подлежащее здесь — «обличие» (*morphe*), а «телесное обличие» и в самом деле *прекращает*, поскольку свт. Василий отождествляет его с тем, что тленно (рост, возраст, здоровье или болезнь, страсти и т. п.). В этом смысле «тело» опять-таки сближается с «плотью». В других случаях при обозначении целостного человека свт. Василий употребляет термин *soma* в более широком и нормативном смысле (ср. 1, 2, где «тело» имеет значение «я сам», которое, как видно из 1, 2, 20, открывает величие Творца и подразумевает, что *soma-ego* есть отражение образа Божия. Даже приведенные высказывания, позволяющие, казалось бы, говорить о дуализме души и тела, сделаны свт. Василием в *нравственном*, а не онтологическом контексте. В 1, 7, 15, например, добродетели души, возрастающей в совершенстве, проявляются в теле и через тело, которое есть орудие, а не онтологическая антитеза души.

Утверждая, что «отличия мужского и женского — отличия тела, а не души» (Указ. соч., 115), В. Каррас ссылается также на текст свт. Григория Богослова, в котором восхваляются духовные совершенства его сестры Горгонии. Цель этой ссылки — доказать, что, по убеждению свт. Григория, женщины в нравственном отношении равны мужчинам и даже превосходят их. Душа — место добродетелей, которыми обладают и мужчины, и женщины, причем последние нередко в большей степени. Но и из этого текста нельзя заключить, что пол сводится лишь к физическим характеристикам и перестает

существовать в воскресении. Между тем стремление В. Каффас отстоять «онтологическое равенство» мужчины и женщины приводит ее к необоснованному выводу, что многочисленные примеры духовного превосходства женщин, как и нередкое у отцов применение к «святым женам» глагола *andrizo* (быть мужественным, мужаться), свидетельствуют об упразднении половых различий в Царстве Небесном.

На самом деле утверждать в этой связи можно лишь одно (и это, кстати говоря, утверждает и сама Каффас): глагол *andrizo* употребляется святыми отцами с намерением указать именно на преодоление традиционных половых различий. Это правда, если под «традиционными половыми различиями» мы разумеем не онтологию, а стереотипное представление о женщинах как существах, нравственно или духовно (да и физически) низших, чем мужчины. Но если понимать это так, что пол *per se* не есть отличительная характеристика воскресшего тела (*soma pneumatikon* — «духовное тело», 1 Кор. 15, 44), то налицо явное несоответствие вывода посылкам.

То же следует сказать и о другой цитате — из надгробного слова свт. Григория брату св. Кесарию (Ог. VII, 23). Соединяя Гал. 3, 28 и Кол. 3, 11, свт. Григорий утверждает, что мы едины во Христе, «да не будет в нас более ни мужеский пол, ни женский, ни варвар, ни скиф, ни раб, ни свободы» (Гал. 3, 28–29), так как это плотские признаки (*ta tes sarkos gnorismata*), «но да имеем един Божий образ» (*ton theion charaktera*, буквально «божественный отпечаток», как Сам Христос есть истинный «отпечаток» естества, или существа, Отца, Евр. 1, 3). Заметим, что это — надгробное слово, в котором говорится о тайне смерти и надежде воскресения. В этой жизни, по слову свт. Григория, мы связаны и с плотью (*sark*), и с духом (*pneuma*). «Со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже Богом! (*huiion genesthai theou, theon auton*)».

Именно в этой эсхатологической перспективе (включая обращение к Гал. 3, 28) свт. Григорий и намечает различие между земным и небесным, смертным и бессмертным, низким и высоким (VII, 23, 6). Именно в этом специфическом контексте оплакивает он преходящий характер земного бытия. Но здесь же и благодарение Богу за то, что печаль по Кесарию утвердила его, Григория, в вере и «даже соделала пламенно желающим преселиться отселе». Мысль святителя обращена на единство во Христе, где все земные различия и разделения — пол, этническая и социальная принадлежность и т. п. — будут преодолены. Иными словами, речь идет об *упразд-*

нении разделяющего, а не онтологической самобытности. Ввиду этого совершенно недопустимо использовать данный фрагмент, как и приведенные тексты свт. Василия, для доказательства, что «тело» непричастно образу Божию, а пол перестанет быть атрибутом личностного бытия в Царстве Божием. (В том же смысле критикует позицию Каррас Давид Форд — Ford, D. *Women and Men in the Early Church*, особенно р. 48, п. 2, где разбираются другие ее статьи и, в частности, ее утверждение, со ссылкой на свт. Иоанна Златоуста, об упразднении пола в воскресении. Проф. Форд отмечает «твердое убеждение Златоуста, что заключенные на земле браки в некотором смысле будут продолжаться на небесах», и на основании своей интерпретации текстов свт. Иоанна заключает, что «половые различия... должны каким-то образом сохраняться и в Царстве Небесном». «И без сомнения, добавим мы от себя, — заключает Д. Форд, — Пресвятая Богородица никогда не перестанет быть Матерью Сына Божия». В главе 2-й своей книги проф. Форд дает детальный разбор богословия брака у Златоуста.)

В пользу этого мнения говорит и еще одно, по видимости тривиальное обстоятельство: обращаясь к усопшему брату, свт. Григорий Назианзин продолжает именовать его в мужском роде! По мысли свт. Григория, Кесарий остается «мужем», не меньше чем был им при жизни во плоти, и ничто не колеблет его убеждения, что «мужественность» эта сохранится и в воскресении. Возрастающие в обожении, богоподобии — то есть в состоянии, когда человек «соделывается богом» по благодати, — сохраняют личностные и половые характеристики, свойственные им с момента зачатия. Они не превращаются ни в гермафродитов, ни в существа «среднего» рода. Всему этому не противоречит и утверждение свт. Григория о таком запечатлении и отображении в человеке образа Божия, «чтобы по нему лишь могли узнавать нас». Ибо достигает богоподобия, возрастаая в *теосисе*, — личность, и пол — ее существенный признак.

Супружеская верность и сексуальное поведение

Все грехи — это попытка заполнить пустоты.
Симона Вайль

Равенство полов

В Древнем Израиле и на протяжении почти всей истории христианского общества наблюдается поразитель-

ное и в глазах современного большинства несправедливое неравенство норм супружеской верности и ответственности, куда более строгих для женщин, чем для мужчин. Отчасти это объясняется следствием общественных отношений, на современном научном жаргоне определяемых как «сексистский патриархализм». Там, где жену считали собственностью мужа (по праву собственности, перешедшему к нему от ее отца), ей вменялись в обязанность — под угрозой сурового наказания — две вещи: добрачная девственность и последующая верность супругу. На мужчин, за редкими исключениями, подобные ограничения не налагались.

В теории, если не на практике, такое положение было упразднено «великой переменой», которую принес Иисус Христос. Апостольское «во Христе нет ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28) означало, что социально и культурно обусловленного неравенства полов больше нет: оно отсутствует в замысле Божием и не должно иметь места в церковных общинах. Это означало также, что мужчина в Церкви несет равную с женщиной ответственность за поддержание нравственного уклада (*ethos*), от которого зависит нерушимость семейной жизни. Поэтому муж не менее жены ответствен за сохранение семьи, обеспечение и надлежащее воспитание детей. Как и жена, муж обязан исполнять заповедь Послания к Ефесянам (глава 5). Если жена «повинуется» мужу, как Самому Господу, то повиновение ее отображает отношение Церкви к Христу. И наоборот, в главенстве мужа над женой отображается отношение Христа к Его Телу — Церкви. (Глагол *hypotasso* в этом контексте правильнее переводить как «повиноваться», *submit*, а не «подчиняться», *subject*, как во многих английских переводах. Он означает скорее свободный акт любви, чем отданье себя во власть ограничений, налагаемых мужем или общественными условиями.) Муж должен любить свою жену так же, «как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя

за нее» (Еф. 5, 25) в жертвенном подвиге самораспинающейся и не ищущей своего любви. Очень существен для понимания таких отношений мужа и жены текст Еф. 5, 21: «Повинуясь друг другу [курсив мой. — И. Б.] в страхе Божием...» Итак, повинование супругов обоюдно. Оно подразумевает, что стороны равны, хотя и осуществляют свое равенство различно: жена — признавая мужа ответственным за «главенство», а муж — любя служение, приносимое им жене¹.

Ответственность и обязанности супружества обоюдны и совершенно равны. Муж и жена выполняют в семье разные *функции*, как священник и миряне в «семье» приходской общины. Но функции эти — взаимодополняющие и, как таковые, эффективные лишь постольку, поскольку основываются на полном и безусловном онтологическом и духовном равенстве сторон.

Именно такое равенство предполагает и подлинная иерархия — та, что существует в Святой Троице или в Церкви. Иерархический порядок в Святой Троице определяется происхождением и функцией каждой Ипостаси. Отец — нерожденный источник, причина или начало Сына и Духа, равно как и всякого тварного бытия. Сын вечно рождается Отцом и, согласно Божественной икономии, исполняет служение Свидетеля, Искупителя и Спасителя. Дух вечно исходит от Отца и, также согласно Божественной икономии, посыпается Отцом через Сына для созидания, одухотворения, освящения и утверждения Церкви. Но эта взаимовосполняющая деятельность возможна лишь потому, что у Святой Троицы общее естество и общая воля.

¹ Понятие «главенство» требует ныне более серьезного анализа. В самом деле, насколько соприродно оно супружеским отношениям и в какой степени «культурно обусловлено»? И как должно осуществляться мужнее «главенство» в современном обществе, где в роли добытчиков нередко выступают оба супруга или муж занимается домашними делами, тогда как жена делает карьеру?

Иерархические отношения в Церкви также определяются происхождением (богоданное Крещение и Священство), и функцией (особые служения — епископское, пресвитерское, диаконское и лаическое). Епископ — верховный пастырь и страж церковного единства, призванный «право правити слово истины», пресвитер (священник) — в прямом смысле «отец» общины и совершитель Таинств, а лаики (миряне) «посылаются» нести жизнеподательное служение миру и в мире. Провозглашая священство даром «благодати Божией», мы утверждаем, что эта благодать «немощное врачует» и «недостающее восполняет». Она не сообщает никому особого онтологического статуса или достоинства. Иерархия предполагает и в действительности требует существенного равенства образующих ее членов — равенства, вытекающего из того, что каждый член создан по образу Божию и одинаково призван достичь богоподобия.

Все это в полной мере приложимо и к семье. Любые рассуждения об иерархии *муж — жена — дети* имеют смысл лишь с учетом происхождения каждого ее звена (в данном случае божественного призыва каждого в брачном союзе как завете), которое определяется функционально особыми ролями отца, матери и детей. Как явствует из «домашнего уложения» Еф. 5, 21–6, 4 и Кол. 3, 18–22, роли эти связаны с обязанностями и ответственностью тех, кто *равно* причастен новой жизни во Христе, и ни одна из них не выше другой ни онтологически, ни духовно.

Но роли эти *специфически половые*. Независимо от того, кормилец и добытчик ли современный муж, ведет ли жена его домашнее хозяйство, тот и другая осуществляют свои семейные права и обязанности лишь в той мере, в какой они усвоили *матернальную* и *матернальную* роли внутри семьи. Разумеется, содержание этих ролей в наше время размыто более, чем когда-либо. И виной тому не мнимая «неопределенность»

богоустановленных функций, а редукция, обесценивание половой специфичности в сознании западного человека нашего времени. Критическое отношение Церкви к «юни-сексизму» (нивелированию полов) объясняется тем, что последний активно содействует этой редукции и смешению сексуальных ролей. Если в наших монастырях требуют, чтобы женщины приходили на службу в юбках, а не в брюках, если кое-где у нас на приходах их все еще уговаривают покрывать голову, то прежде всего для распознания и соответствующего отношения к их половой специфичности и дабы избежать смешения полов¹. Равным образом и в семье Церковь призывает супругов к исполнению специфически половых ролей, которые признавались во всех культурах «патернальными» и «матернальными», как ни трудно определить точный смысл этих понятий.

Справедливо замечено, что главная богословская проблема наших дней – проблема пола и сексуальности. Поэтому и нынешние богословские дебаты много внимания уделяют «патернальности» и «матернальности», отцовству и материнству. Среди терминов, описывающих эти роли, встречаются такие, как «активная/пассивная», «самоотдающая/приемляющая», «покровительственная/воспитательная», «по образу Христа/по образу Духа». Ни один из них нельзя признать вполне подходящим, одинаково приложимым – и это легко доказать – к мужу и жене, мужчине и женщине. Тем не менее и эти деба-

¹ Именно таков смысл замечания Апостола в 1 Кор. 11, 2–16. Женщина носит головное убранство «ради Ангелов», поскольку в сознании иудеев и ранних христиан именно Ангелы были ответственны за должный *taxis*, то есть порядок в молитвенном доме (ср. 1 Кор. 14, 40: «Все должно быть благопристойно и чинно»). Хотя головное покрывало может служить и обуздыванию мужских взоров, оно, тем не менее, запрещается для мужчин и признается обязательным для женщин прежде всего с тем, чтобы не допустить смешения полов.

ты, и эти поиски адекватного богословского языка необходимы и полезны. Но когда дело касается половой специфичности, мне больше по душе замечание Джастаса Поттера Стюарта (относящееся, впрочем, к порнографии): «Мы не можем это определить, но узнаём, когда видим». Сказанное подтверждает интуицию столь же древнюю, как и повествование книги Бытия: пол есть важнейший и постоянный элемент человеческого устройства, функция нашей «персонализированной» человеческой природы.

Акцентируя этот вывод с такой настойчивостью, мы имеем в виду важные его следствия для сферы сексуального поведения. И первое из них то, что, если пол и его сексуальное выражение не имеют ни «онтологического достоинства», ни «духовного измерения», сексуальное поведение ограничено земной жизнью и лишается продолжения в вечности. Но тогда и половая мораль — предмет психологии или социологии, а не богословия. И напротив, если оба пола онтологически равны и дополняют друг друга как обладающие общей природой, но отражающие каждый по своему красоту и совершенство природы Божией, то сексуальное поведение имеет самое непосредственное отношение к возрастанию человека в богоподобии. С православной точки зрения последнее, без сомнения, верно. Настаивая на непреходящем значении пола, мы подчеркиваем онтологическое равенство полов. Это важный аргумент против «сексизма» и эксплуатации по половому признаку, но это не менее важно и для осмысления сексуального поведения в контексте эсхатологического и сакраментального союза, налагающего на мужа и жену равную ответственность при равной возможности достичь личного обожения по благодати. Без исходного утверждения, что перед Богом мужчина и женщина онтологически (то есть по природе) равны и каждый пол обладает вечной ценностью и достоинством, невозможна богословская оценка внебрачного секса и

гомосексуализма, не говоря уже об аборте и оплодотворении *in vitro*.

Добродетель целомудрия

Итак, что же есть сексуальное поведение в браке и вне брака с богословской точки зрения? Коротко говоря, сексуальность — это мерило, определяющее и выявляющее нашу верность союзу, который заключил со Своим народом Бог. Заметим, что за словами Иисуса о нерушимости брака следуют и другие — о добровольном безбрачии: «Ибо есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф. 19, 12). В Церкви два главных призвания — не «духовное» и «мирское», а освященное безбрачие и благословенный супружеский союз. Несмотря на предпочтение, оказываемое многими отцами девству, Православие решительно утверждает, что оба призвания равны по своему духовному значению и одинаково спасительны. Церковь призывает одиноких оставаться безбрачными, имея в виду ту же цель, ради которой зовет и к монашеству: благодатное преображение страстного влечения в любовь и «эротического» — в подлинный эрос. Но по учению Церкви такую же цель имеет и брак, где очищенная и освященная любовь приносится в свободном произволении жене или мужу и детям.

Сексуальность обретает, таким образом, глубоко духовную и богословскую перспективу, как такое поприще, которое ведет всех подвзывающих на нем к преодолению падшего человеческого естества. Апостольское предание осуждает «грехи плоти» потому, что путь в Царство есть путь целомудрия, побеждающего — и в браке не меньше, чем в безбрачии, — человеческую самость. Истинное целомудрие — это скорее самопревосхождение, чем самоограничение. Как плод духовного подвига, оно поддерживает внутреннюю цельность и «прочность» личности, очищая и направляя половую энергию от эгоистического самоудовлетворения к Богу.

Хотя и вполне совместимое с сексуальной стороной брачной жизни, целомудрие в браке полагает границы сексуальным проявлениям (вопреки гедонистическому принципу «все позволено»), в то же время направляя любовь супругов так, чтобы соединить их обоядной преданностью, заботой и радостью. Целомудрие же в форме девства — особое призвание, впервые явленное в беспримерной чистоте, самоотречении и преданности Богу Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. И это — церковное призвание, ибо в нем отражена неуклонная верность Божию завету с Его народом, к которой призван каждый член Церкви. Но цель обоих призываний, супружества и безбрачия, — одна: открыть жизнь супругов, как и монашествующих, действию той любви, которая у Самого Бога проявляется как *любовь брачная*.

Это позволяет понять, почему аскетическая литература Церкви изобилует противоречивыми на первый взгляд образами супругов, чьи отношения друг к другу и Богу отмечены глубоким целомудрием, и монахов, пребывающих поистине в брачном союзе с Богом. И лучшим образом, описывающим оба призыва, супружеское и монашеское, остается образ *браха* как вечного союза любви и верности Христа и Его Церкви. Соответственно и *telos*, конечная цель или осуществление обоих призываний, есть вечное участие в брачной трапезе Того, Кто одновременно и жертвенный Агнец, и Жених (Откр. 19, 9; 21, 2; 22, 17).

Добрачная сексуальность

Вышеизложенные соображения позволяют сделать некоторые выводы относительно добрачной и внебрачной сексуальной жизни и о гомосексуализме.

Изначальное благословение сексуальности относится к сфере деторождения, которая до самого последнего времени воспринималась как принадлежащая исключительно семенному союзу мужа и жены. Настойчивые попытки

создавать эрзац-семьи, предпринимаемые сегодня гомосексуальными парами или родителями-одиночками, по-пирают фундаментальную истину, что «семья» перед Богом есть союз мужчины и женщины, составляющих «одну плоть» для взаимного возрастания в любви через принесение «плода чрева». Поэтому «соединительная» ценность брака тесно связана с его репродуктивным потенциалом¹.

¹ Подобный взгляд разделяется и традиционным католическим учением. Ср. *Humanae vitae*, No. 12: «Существует нерасторжимая связь между соединительным и репродуктивным значениями брака, и оба эти значения присущи супружескому акту. Эта связь установлена Богом, и человеку не дозволено расторгать ее по собственному произволению» (цит. по: Harvey, John F. *The Truth about Homosexuality*. San Francisco, Ignatius Press, 1996, 124, п. 1). Этот аргумент используется Католической Церковью (по крайней мере церковным «учительством») в ее выступлениях против контрацепции как безнравственной по определению, ибо каждое супружеское совокупление должно быть открытым для зачатия. Большинство представителей православной этики не склонно соглашаться с тем, что тесная связь между соединительным и репродуктивным аспектами сексуальных отношений исключает всякое использование контрацептивных средств, при условии, что они не abortивны и имеется веская причина временно избегать беременности. См. в этой связи рассуждения о. Стенли Харакаса в: *Living the Faith*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1993, 130–136. О православных авторах, допускающих некоторые формы контрацепции, здесь говорится, в частности, следующее: «Большинство этих авторов... подчеркивают сакрментальную природу брака, рассматривая сексуальные отношения супругов как один из аспектов взаимного возрастания в любви и единстве. Такой подход не только допускает, но и поощряет сексуальные отношения мужа и жены ради самих этих отношений как выражения взаимной любви. Он недвусмысленно оправдывает контрацепцию как средство удлинения промежутков между родами и ограничения числа детей, а также как выражение взаимной любви супругов». Эта тема более детально рассмотрена о. Харакасом в *Contemporary Moral Issues*, 78–82, где он приходит к такому выводу: «Все сказанное нами означает следующее: если супруги уже имеют детей или рожают их с промежутками и хотят в эти промежуточные и последующие годы

Если муж и жена почему-либо неспособны к деторождению, это никак не обесценивает их супружеский союз. Но истинная полнота и истинная цель сексуальности и брака исполняются в созидании новой жизни, чему свидетельством горе и отчаяние многих бесплодных пар.

Вот почему Православие, как и Католичество, настаивает, чтобы каждое супружеское соитие непременно допускало возможность зачатия. В тех случаях, когда супруги, тем не менее, приняли меры против зачатия, а оно все же произошло, необходимо принять эту новую жизнь с радостью и благодарностью и понимать, что любое решение исторгнуть ее по соображениям «целесообразности» в глазах Церкви есть грех, равный убийству.

В наши дни православные епископы и священники, в отличие от их католических собратьев, в большинстве случаев признают, что у супругов могут быть основания для практических мер по планированию семьи, включая и контроль над рождаемостью (точнее, над зачатием). Но не все православные с этим согласны. И эти разногласия – лучшее свидетельство, что деторождение видится в Православии главной целью и оправданием секса, а *соединительная* функция половой любви – благословенным и радостным следствием деторождения. Это дар, которым можно наслаждаться и за который *должно* благодарить, ибо он проистекает из более фундаментальной цели брака, которая есть прямое сотворчество Богу через произведение на свет и воспитание детей.

Добрачные и внебрачные (прелюбодейные) отношения подрывают обоядную верность, утверждать которую призван брак. Помимо насильственно-преступных действий – изнасилования и кровосмешения (инцеста), – добрачный секс имеет две формы: случайные связи меж-

продолжать половые отношения, которые видятся им средством выразить друг другу свою любовь и углубить супружеское единство, то их обращение к контрацепции продиктовано вполне православными побуждениями».

ду знакомыми и более глубокие и обязывающие отношения людей, намеревающихся вступить в брак. В первом случае единственная цель секса — удовольствие или забава, когда внимание каждого партнера целиком сосредоточено на себе, собственных желаниях и ощущениях. Свободный от личных обязательств, а значит, и от личной ответственности, секс этого рода, даже при обоюдном влечении, есть род эксплуатации ближнего. Вот почему, говоря языком католиков, он не может оцениваться иначе как «нравственное зло». Иными словами, секс без обязательств, по мысли Церкви, есть грех. Сложнее другой случай, когда сексуальные партнеры — потенциальные супруги. Церковь относится к этому вполне однозначно, но сложность заключается в чрезвычайно высокой статистике «совместно проживающих» пар, из которых далеко не все склонны считать свои отношения «пробным браком». Для помолвленных юноши и девушки вполне естественно понятное желание запечатлеть свою взаимную любовь и привязанность в половых отношениях. «Стоит ли ждать, — спрашивают они себя, — пока финансовые и прочие обстоятельства позволят нам пожениться? Почему бы, если мы и теперь уже во всем заодно, не наслаждаться радостями секса, тем более в такое время, когда контрацепция так доступна и эффективна?»

Ответ напрашивается сам собой. Сексуальность не может исполнять свое богоданное назначение там, где установка на деторождение систематически отвергается. Это в полной мере относится и к супружам, не желающим иметь детей. Мы не рассматриваем ситуацию, когда деторождение откладывается на определенное время или когда родители, уже имеющие нескольких детей, периодически прибегают к контрацепции, чтобы поддерживать семью на управляемом уровне. Но там, где деторождение отрицается в принципе — внутри или вне брачного союза, — истинный смысл сексуальности исчезает. Такое отрицание греховно, и то, что оно преднамеренно, делает его нравственным, а не только «онтическим» злом.

Что же до потенциальных супружогов, то здесь возникает важная богословская проблема. В 1 Кор 7, 8 Апостол советует неспособным к подвигу воздержания избирать брачную жизнь, «ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» похотью. Сквозящая в этой уступке св. Павла интонация вынужденности становится понятной лишь в свете его убеждения, что пришествие Христа во славе (*парусия*) совсем близко. Поэтому каждому лучше оставаться в теперешнем своем состоянии — в браке или одиночестве, рабом или свободным. В наше время это эсхатологическое чаяние, увы, почти утеряно, а потому и период помолвки, если он сопровождается решением воздерживаться от секса, кажется невыносимым бременем. А между тем вся жизнь христиан, включая сексуальную сферу, должна рассматриваться ими в эсхатологической перспективе. Поэтому увещания Апостола о чистоте половых отношений — отвержении блуда, прелюбодеяния, мужеложства и всего, что подразумевается термином *ротеia*¹, — неотделимы от призыва воспринять новую жизнь во Христе и в Духе: «Как днем будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и злости; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13–14). «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти; ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти... Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство» (Гал. 5, 17–19). В эсхатологической перспективе брак обладает богословской ценностью как свидетельство о новой твари, созданной Христом и питаемой Святым Духом. Поэтому на вопрос «Зачем откладывать наслаждение сексом до брака?» возможен лишь один ответ: затем, что сексуальность есть инструмент сакраментального

¹ Ближайшее значение — «блуд» (греч.); в Новом Завете означает и весь более широкий спектр плотских грехов. — Примеч. перев.

соединения двоих в «одну плоть». Сексуальность — уникальный признак этого союза завета и универсальный способ его запечатления, подобно тому как служение Евхаристии есть признак и важнейшее выражение священства. Как Таинство Церкви, брак должен совершаться публично и в общине. Он должен *праздноваться* как засвидетельствование благодати, сообщаемой и брачующимся, и всей общине верных. Ибо Таинство Брака, как и Священства, вводит супругов в жизнь, исполненную преданной любви и жертвенного служения. И совершается это в Церкви, на жизнь и служение всей Церкви.

Слог юридического договора, типичный для западных чинопоследований брака, сильно затемняет его сущностно-сакраментальный характер¹ и ослабляет восприятие супружества как союза завета. Как Таинство и завет, брак должен заключаться в контексте литургиче-

¹ Папская Конгрегация вероучения опубликовала в декабре 1975 г. декларацию «О некоторых проблемах сексуальной этики» // *Vatican, Council 2* (vol. 2), 1982, 486–496. При всей конструктивности этого документа его юридический язык делает предлагаемое здесь понимание самой природы брака отличным от православного. Возьмем для примера фрагмент параграфа 7: «Опыт показывает: если сексуальные отношения и в самом деле призваны отвечать требованиям их собственного совершенства и человеческого достоинства, любовь должна быть ограждена прочностью брака. Для этого необходим *контракт*, санкционированный и одобряемый обществом... Поэтому намеревающиеся связать себя узами брака должны засвидетельствовать свое согласие внешним образом и в форме, какую признает *действительной* община. Со своей стороны верующие должны заявить свое согласие на брак способом, предписанным *законами Церкви*. Это делает их брак одним из Таинств Христовых...» (курсив мой. — И. Б.). Но брак — не «контракт», а взаимное обещание. И подлинным Таинством делает его благодать Божия, а не человеческие заявления, не «действительность» обряда и соответствие «законам» Церкви, какая бы роль ни отводилась всему этому в брачном обряде. Ибо брачный обряд, как и Таинство Крещения, — это лишь «введение» в жизнь, которая есть ответ веры на благодать Таинства.

ского служения Церкви, ибо через богослужение обязательства брачующихся обретают публичное выражение, а союз их запечатлевается благословением Божиим.

И только этим благословением создается подлинный супружеский союз, ставящий генитальную сексуальность в контекст, где ее проявления отвечают воле Божией. Половые отношения вне брака напоминают игры православных детей «в службу». Дети могут прочесть вслух все положенные тексты, совершив все положенные жесты и даже «потребить» хлеб и вино, и все же они — не священники, игры их — не таинства, и все, что ими совершалось, лишено церковного измерения. Чтобы священническое служение было не просто «действительным», а *реальным*, требуется признание и утверждение соискателя священства Церковью и сакраментальный контекст, в котором Богу угодно сообщить Свою спасительную благодать. Все сказанное в полной мере относится и к тем, кто призван жить в супружеском союзе. Вне этого контекста и этого сакраментального благословения нет ни священства, ни брака, есть в лучшем случае лишь игра, в худшем — богохульство.

Параллель между половым общением и Божественной литургией не должна восприниматься как чересчур романтическая или фривольная. То и другое предполагает сакраментальное «посвящение» и достигает кульминации в *совершении*, которое есть соединение с возлюбленным. То и другое основано на *жертве*, скрепляющей отношения завета, — жертве Христовой, приобщение которой возможно через Евхаристию, и жертве супругов (символизируемой брачными венцами), приносящих себя друг другу и Богу в служении любви. Невозможно приступать к причащению Святых Таин прежде Крещения, как невозможно совершать Божественную литургию без рукоположения. Невозможно и супругам наслаждаться благодатью, даруемой Богом через плотское их соединение, если оно не благословлено Им так,

как заповедует и от века совершают Церковь. Любовь мужчины и женщины может быть глубокой, а преданность — неподдельной, но без благодати, сообщаемой в Таинстве Брака, не бывает подлинного *общения* двоих. Половые отношения сами по себе лишь питают «вожделение и утеша плоти» [ср. Гал. 5, 16] и не могут дать вечного общения и безгрешной радости, какую дает божественный и превысший всякой самости *эрос*, соединяющий супружеских с Богом и друг с другом.

Как для исполнения священнического служения необходимо посвящение и дарование благодати Божией, так мужчине и женщине, желающим жить как «одна плоть», во исполнение своего особого призвания должно сочетаться браком. В противном случае они живут ложной жизнью, где беременность — досадное недоразумение, а богоухновенная верность, созидающая наше спасение, — пустой звук. Лишь в благословенном союзе супружества сексуальность получает благословение как могучее орудие воли Божией, на жизнь и спасение обоих супружеских.

Но что делать молодым людям с теми естественными проблемами, какие ставит перед ними юношеская сексуальность? Это чрезвычайно трудный вопрос, ибо брак в наши дни слишком часто откладывается до поры, когда обоим будет далеко за двадцать, а то и за тридцать, детородная же способность, как и сексуальное влечение, формируется одновременно совым созреванием. От-

¹ Согласно свт. Василию Великому, «блуд не есть брак, и даже не начало брака» (2-е Каноническое послание, правило 26) (цит. по: *Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*. М.: Синодальная типография, 1893, лист 324). Свт. Григорий Нисский назначает для блудников девяносто покаяние, причем первые три года они должны быть «совсем удалены от церковных молитв» (Каноническое послание к Литою, епископу Мелитинскому (правило 4-е; цит. по: *Книга правил*, л. 365); для прелюбодеев же срок покаяния удваивался.

сюда и другой вопрос — о допустимых проявлениях сексуальности в период знакомства или помолвки.

В некоторых культурных или этнических сообществах наблюдается тенденция воспрепятствовать близкому общению юношей и девушек и утвердить в качестве нормы браки «по соглашению», обычно организуемые родителями будущих супругов. В зависимости от этоса данной конкретной общности такая практика может быть более или менее успешной. В Америке некоторые православные христиане, встревоженные ростом сексуального насилия и беспорядочных связей среди молодежи, пытаются удержать своих детей от частых свиданий с друзьями противоположного пола, и порой это приводит к положительным результатам. Опасность таких мер — в изоляции молодых людей от их сверстников и от культурной среды как таковой. Вместо запретов и докучливого контроля за каждым шагом наших детей куда лучше сымальства разъяснить им истинное значение сексуальности, а заодно прививать уважительное и ответственное отношение ко всем личным отношениям. Любые попытки не исправлять, а контролировать взаимные склонности и половое поведение тинейджеров обречены на неудачу (кроме тех редких случаев, когда они сами желают такого контроля). Мотивация ответственного поведения должна быть заложена в самом молодом человеке и не может искусственно навязываться другими (включая родителей), не вызывая досады и отчуждения.

«Где черта?» — вот один из труднейших вопросов, с какими сталкиваются юные влюбленные или помолвленные. Задумываясь над ним, они, как правило, обдумывают все фазы физической близости — от прогулок под ручку и прикосновений до поцелуев, объятий и, наконец, полового акта. Они пытаются определить для себя, как далеко могут позволить себе зайти. Но в свете всего сказанного о природе и назначении сексуальности такой подход крайне неадекватен. Прежде всего, очень трудно за-

нее провести сколько-нибудь четкую границу, можно лишь примерно определить то, чего делать нельзя. Допустим, юная пара решает воздерживаться от половых сношений и для этого — избегать возбуждающих ласк. Но кровь кипит, страсть очень скоро побеждает доводы разума и заставляет переступить намеченную черту. В конце концов одна сторона или убедит другую остановиться, или, наоборот, уступит (собственному желанию или внешнему напору). Именно при подобных обстоятельствах происходят столь частые эксцессы (и преступления), известные у нас как «изнасилование знакомым»¹.

Как бы старомодно ни звучало это в наши дни, но единственной нравственной установкой, отвечающей суждению Церкви о добрачном сексе, может быть лишь *воздержание*. Девство обладает той эмоциональной и духовной ценностью, которая не случайно столь высоко ценилась христианами, иудеями и представителями многих иных религиозных традиций как особая преданность Богу². И сегодня многие молодые люди, похоже,

¹ Все большее их распространение обусловлено в значительной мере специфически американским стилем знакомств и заставляет многих православных искать для своих детей альтернативные схемы отношений с другими молодыми людьми. Одно из таких решений — организация групповых знакомств (group dating) — предлагает в своей умной и глубокой статье «The American Dating Game. Its Dangers for Teenagers» (Epiphany Journal, Spring Summer, 1987, 27–31) о. Терри Сомервил. По его мнению, такая акция могла бы охватить практически всех молодых людей данного социума (прихода, школы, района) и помогла бы свести к минимуму сексуальные насилия. Но было бы неоправданным оптимизмом рассчитывать на принятие всеми подобной практики и, как следствие, на предотвращение подростковых беременностей и абортов. Тем не менее это вполне разумная альтернатива тому стилю жизни, при котором подростков разбивают на пары, что стало сегодня нездоровой «нормой».

² Вместе с тем 9-е правило Гангрского собора (ок. 345–360), особо подчеркивающее ценность и святость брака, гласит: «Аще кто девствует или воздерживается, удаляйся от брака, яко гнуша-

заново открывают для себя эту ценность. Этот порыв требует, конечно же, поддержки со стороны прихода и семьи. Надежды на школу практически нет. Раздать учащимся презервативы куда легче, чем вникнуть в нравственные и психологические проблемы, вырастающие из подростковой зачарованности сексом. Но преданных своему делу учителей не может не оставить равнодушными тот факт, что свыше половины юношей и девушек в нашей стране к восемнадцати годам имеют многократные половые контакты. Единственный шанс помочь нашим детям сохранить чистоту, да и избежать СПИДа, в том, чтобы убедить их воздерживаться от добрачного секса. Любые шаги в этом направлении действенны там, где они принимают форму образовательных программ, организуемых приходской общиной под личным руководством священника. К этим программам следует как можно шире привлекать родителей, разъясняя им более глубокий смысл сексуальности и побуждая доносить этот смысл до детей с первых лет обучения. Эта подготовка должна воспитывать у молодых людей сознание того, как важно претворять свою сексуальную энергию в любовь к ближним и, что еще важнее, к Богу. Претворение эротических переживаний в эрос — дело не одних монахов. Это задача каждого христианина — мужчины и женщины, супругов и одиноких. Отсюда и строго практическое правило на период знакомства или помолвки: воздерживаться от действий, которые провоцируют сексуальное возбуждение, завершающееся оргазмом. Когда двое начинают узнавать друг друга, радоваться друг другу, любить друг друга, для них вполне естествен переход от робких выражений привязанности к поцелуям и ласкам. Но при этом нужно всегда помнить, что все «естественное» есть *падшее и (особенно в сексуальной сфере) постоянно открыто бесовскому*.

ющийся им, а не ради самая доброты [красоты] и святыни [святости] девства: да будет под клятвою». Цит. по *Книга правил*, л. 149.

Все попытки логически оправдать или «рационализировать» страсть легко приводят влюбленных от одной фазы сближения к другой до тех пор, пока все благие намерения не пойдут прахом. Как признаются на исповеди многие юноши и девушки, после «этого» ощущаешь себя горько обманутым и замаранным. И дело даже не в самом сексе, а в том, что рухнул идеал и что-то оказалось безвозвратно потерянным. Незачем объяснять, как необходимо в такие моменты пастырское участие, предполагающее строгость, но также снисхождение и сострадание.

Сказать, «где черта», практически невозможно — хотя бы потому, что эту черту слишком трудно соблюсти, как только она показалась «законнической» или произвольной. Куда плодотворнее другой путь — не призывать к установлению и неукоснительному соблюдению некоей «черты», а вдохновлять молодежь на размышления и беседы о том, как подобает жить чадам Божиим и носителям Его образа, чье истинное достоинство и назначение — верность Богу и служение ближним ради Него. Только в этой перспективе возможно всестороннее и открытое рассмотрение сексуальности, учитывающее как ее огромную силу, так и ее красоту и творческий потенциал.

Прелюбодеяние

Выходы по поводу добрачного секса тем более справедливы для внебрачных отношений, определяемых как прелюбодеяние. Термин «прелюбодеяние» означает обычно половые отношения между лицом, состоящим в браке, и партнером противоположного пола, не являющимся его (ее) супругой (супругом). Но он нуждается в расширении, подразумевающем *всякие генитально-сексуальные отношения с кем-либо*, кроме супруга (супруги), в том числе и однополые связи. Так, женатый мужчина, имеющий гомосексуальные контакты, должен именоваться прелюбодеем с не меньшим основанием, чем сожительствующий с женщиной, которая не является законной его супругой.

Священное Писание, начиная с седьмой заповеди Декалога и кончая наставлениями Самого Христа и апостолов, высказывается о прелюбодеянии с абсолютной недвусмысленностью. Одна из величайших «антитез» Нагорной проповеди основана на том, что половая похоть оскверняет ум и сердце не меньше, чем плоть. «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй (Исх. 20, 14; Втор. 5, 18). А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5, 27–28).

В сущности, это призыв воздерживаться от *идолопоклонства*. Похоть по самой своей природе — всепоглощающее желание. Она сосредоточивает болезненное (или, как говорят сегодня, дисфункциональное) внимание на некоем лице, превращая его таким образом в объект своих вожделений. Такое маниакальное внимание превращает объект в «идол». Но, как всякий идол, он чужд реальности, будучи порождением фантазии. Это не мешает ему укореняться в уме и сердце настолько, чтобы отвращать их от истинного Бога, притягающего на всю жизнь и всякое помышление человека (ср. 1 Кор. 8, 4–5). Похоть, влекущая к прелюбодеянию, поражает самую сердцевину супружеского союза, созданного Таинством Брака. Поэтому Иисус завершает обличение прелюбодейной похоти так: «И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (Мф. 5, 30). Супружеский союз сберегается лишь там, где он основан на правде, взаимной преданности и доверии. И поскольку прелюбодеяние подрывает эти ценности, Иисус (согласно Матфееву изложению) допускает знаменитое «исключение» из Своего абсолютного запрета на развод: «А Я говорю вам: кто разводится с женой своею, кроме вины любодеяния (*porneia*), тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5, 32).

К чему бы ни относился в данном контексте термин *rōteia* — только ли к прелюбодеянию или к половым преступлениям вообще, — главная мысль здесь совершенно ясна. Злоупотребление половыми отношениями — то есть осуществление их вне супружеского союза — разрушает сокровенную связь правды, преданности и доверия, которая есть *conditio sine qua non*¹ брака. Оно невосполнимо обесценивает обоюдные обеты и отчуждает самого прелюбодея от Бога, Который есть источник и цель этих обетов. Поэтому Бог Ветхого Завета обличает идолослужение как род прелюбодеяния, равно как и Иисус обличает прелюбодеяние за то, что оно решительно отвергает Божий замысел сделать мужчину и женщину «одной плотью» (ср. Мк. 10, 4–9).

По правилам Церкви, прелюбодеяние влечёт за собой временное отлучение от Святых Таин, что рассматривается и как мера прещения, и как средство привести кающе-гося прелюбодея к осознанию тяжести содеянного. Так, Анкирский Поместный собор (314 г.) назначил для виновных в прелюбодеянии — будь то муж или жена — семилетнее покаяние². Даже сожительство с женой, повинной в прелюбодеянии, закрывало мирянину дорогу к священству и служило основанием для извержения клирика из сана³. Свт. Василий Великий приравнивает прелюбодеев к убийцам и содомитам (гомосексуалистам) и налагает на них равное наказание. 58-е его правило (3-е Каноническое послание), отлучающее прелюбодея на пятнадцать лет от Причастия, уточняет: «Четыре лета да будет он плачущим, пять слушающим Писания, четыре припадающим, два да стоит с верными без Приобщения»⁴.

¹ Непременное условие (лат.). — Примеч. перев.

² Правило 20-е: «Аще чия жена прелюбодействовала, и кто-либо прелюбодействовал: таковым надлежит в седмь лет прийти в совершенное общение, по степеням к тому ведущим». Цит. по: *Книга правил*, л. 143.

³ 8-е правило Неокесарийского Собора.

⁴ Цит. по: *Книга правил*, л. 133.

Соблазн внебрачных половых контактов очень велик в состоянии уныния и духовной опустошенности, особенно в связи с «кризисом среднего возраста». Кроме разведенных и одиноких, типичный клиент проститутки – белый мужчина средних лет, «удачно женатый» и хорошо обеспеченный. Пользуясь продажной любовью, он, как правило, вознаграждает себя за то, что жена уже не в состоянии его «удовлетворить», за то, что карьера складывается или донельзя банально, или в волчьей борьбе за выживание... Разумеется, не застрахованы от подобных соблазнов и представители духовенства. Позволив себе впасть в блуд, особенно с замужней женщиной, клирик подрывает доверие душ, за которые несет ответственность, и изменяет своему призванию. Вот почему 25-е Апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон в блудодеянии, или в клятво-преступлении, или в татьбе [воровстве] обличенный, да будет извержен из священного сана»¹. И 1-е правило Неокесарийского Поместного Собора (начало IV в.) решительно утверждает: «Пресвитер, аще оженится, да извержен будет из своего чина. Аще же блуд или прелюбодейство сотворит: да будет совсем изгнан от общения церковного и низведен в разряд кающихся»². Подрыв клириком брачных устоев воспринимался церковным сознанием как особо страшное преступление, что и отражено, как мы видим, в правилах Церкви.

Какого пастырского решения требует ситуация прелюбодействия? Означает ли все сказанное, что женщина, которая жалуется священнику на изменника-мужа, должна немедленно получить благословение на развод, что любое нарушение брачной верности (*porneia*) одним из супругов бесповоротно разрушает их союз?

В моральном отношении прелюбодействие представляется куда большим злом, чем добрачный секс, ибо оно

¹ Цит. по: *Книга правил*, л. 15.

² Там же, л. 10.

попирает уже существующий союз любви, доверия и верности. И все же ни добрачный, ни внебрачный секс не причислены [Церковью] к непрощаемым грехам. В случае прелюбодеяния у супругов есть всего одно средство примирения — *раскаяние* виновного при *прощении* его другой стороной. Пожалуй, нет большего испытания для эмоциональных и духовных сил супружеской четы, чем измена, когда оскорбленный муж или жена чувствует себя брошенным, униженным, преданным и опозоренным. Обоим предстоит испытать сильные эмоции, признать их, посмотреть проблеме в лицо и попытаться справиться с ней (нередко при участии третьей стороны, вполне уместном, когда есть надежда на уврачевание).

Прелюбодеяние, как и всякий грех, задевает не только супругов и ближайшее их окружение, но и всю церковную общину. Все мы — «члены друг другу», вместе составляющие тело, Глава которому — Христос. Мы в ответе за каждый член и призваны всюду, где возможно, водворять мир и покой. Быть может, в интересах конфиденциальности и лучше, чтобы общину представлял лишь священник, склоняющий супругов к примирению и сохранению брака. Но все посвященные в ситуацию — супруги, друзья, как и сам священник, — могут и должны участвовать в ней *непрестанной молитвой* за всех, кого она прямо касается.

Имея дело с безнравственными сексуальными действиями, священнику и всем, кому известны обстоятельства случившегося, необходимо соблюдать максимальную конфиденциальность, особенно в том, что относится к содержанию исповеди кающихся. Бывает, что отдельные и редкие случаи — в первую очередь связанные с педофилией, кровосмешением и изнасилованием — требуют нарушения принципа конфиденциальности. Но отвечает ли священник на вопросы представителей закона, противостоит ли преступнику, утешает ли жертву и ее близких — он должен проявлять всяческую осторож-

ность в отношении тайны исповеди. За исключением ситуации, когда исповеданный грех подвергает опасности чужую жизнь – например, педофилия, серийные изнасилования или замысел убийства, – тайна эта должна оставаться нерушимой. (Отец Иоанн Кронштадтский и другие пастыри святой жизни иногда добивались, чтобы подобные грехи исповедовались вслух перед приходом, но такие примеры, и прежде крайне редкие, в нынешней психологической атмосфере практически невозможны. К тому же, хотя кающиеся добровольно открывали свои грехи перед церковным собранием, священник никогда не разглашал то, что они говорили ему на личной исповеди.) Может случиться так, что священнику придется одному решать, как действовать в ситуации с прелюбодеянием, и в этом случае он должен быть готов обратиться при необходимости за советом к специалистам в этой области. Быть может, священнику удастся установить контакты – внутри или вне прихода – с теми, кто, хорошо зная супругов, мог бы по его поручению оказывать им тактичную и конфиденциальную помощь. Как бы то ни было, главная цель всех усилий – привести виновную сторону к искреннему покаянию, а обиженную – к добровольному прощению. Если священник лично знаком и с третьей стороной [«разлучником» или «разлучницей»], его долг – предложить ей пастырскую помощь.

Когда главный объект попечения священника – сам виновный (особенно если тот его друг или тоже священник), от этого священника требуется особое внимание к [духовным] нуждам и переживаниям потерпевшей стороны. Слишком часто возникает соблазн исцелить обидчика, пренебрегая другим супругом, вернуть «блудного сына», позабыв о «старшем брате». А между тем оба нуждаются в пастыре, и вторые не меньше первых. Еще сложнее и тем большего внимания и деликатности от священника требует ситуация, когда третья сторона

[«разлучник» или «разлучница»] принадлежит к той же приходской общине. Первостепенное значение здесь, безусловно, должно уделяться сохранению и упрочению семейного союза, особенно там, где есть малолетние дети. На практике это означает, что священник должен убедить виновную сторону «открыться во всем» — обнажить свою рану и сделать все необходимое для собственного исцеления через покаяние и надлежащую духовную помощь.

Сразу по обнаружении прелюбодеяния священнику, помимо обращения с пастырским увещанием, необходимо разъяснить традиционное отношение Церкви к сексуальности вообще и к плотским грехам в частности, используя для этого проповедь и всякий иной предлог к назиданию. Но, говоря о богословском и духовном измерении сексуальности, очень важно избежать морализирования, а для этого главное внимание уделить *аскезе* — подвигу жизни и веры. В конце концов наше дело — не одно лишь уклонение от плотских грехов, а духовная брань, открывающая путь к преображению жизни.

Борьба с нечистыми помыслами, в том числе и с сексуальной их «проекцией», должна мыслиться как глубоко духовная. Спаситель и Священное Писание столь решительно обличают плотской грех ввиду его уникальной способности разрушать человеческие отношения и сводить человеческое бытие к карикатуре на подлинную человечность. Повторим снова: сексуальность требует рассмотрения в эсхатологической перспективе, ибо половая этика имеет смысл лишь тогда (и в пропитанной сексом атмосфере наших дней это становится особенно очевидным), когда намечает путь от верности супружескому обету к Царству Божию¹.

¹ Близкий подход к теме с точки зрения протестантов-евангеликов предложен в: Smedes, Lewis. «Respect for Covenant» // *From Christ to the World*. Ed. by Boulton, Kennedy and Verhey. Minneapolis, MN, Eerdmans, 1994, 347–353.

Порнография

В обозначенной перспективе понятно и отношение Церкви к порнографии. В США это предмет большого бизнеса, и все попытки контролировать ее как угрозу общественной нравственности успеха не имели. Такая ситуация отчасти объясняется немалыми затруднениями в точном определении того, что есть порнография. За различиями сексуальных изображений у людей разных культур стоят различия в ценностной ориентации. Французы, например, совершенно спокойно воспринимают частично или полностью обнаженную натуру на телеэкране и пляже, но большинство их будет оскорблено дешевой непристойностью сальных шуточек, составляющих непрерывный атрибут американских телепередач. И все же существует какое-то универсально-интуитивное восприятие этой сферы («Мы узнаём это, когда видим»), позволяющее установить некоторые отличительные ее признаки и наметить общий подход.

Во-первых, следует отметить различие между «жестким» и «мягким» порно. «Жесткое» порно, к которому следует отнести, в частности, изображения садо-мазохистского характера и «детский» секс, равносильно эксплуатации, насилию и оскорблению худшего рода. Явно деструктивный его характер обязывает всех неравнодушных родителей, педагогов и широкую общественность вести с ним борьбу всеми доступными мерами (в том числе организацией бойкота, а при возможности и судебного преследования прямых производителей этого вида порнопродукции, как и тех, кто извлекает из нее прибыль) до полного искоренения. «Жесткое» порно — язва, с которой не должно мириться ни одно цивилизованное общество. Его постоянно расширяющееся присутствие и возрастающее влияние на экономику нашей страны, похоже, подтверждают саркастическое наблюдение Жоржа Клемансона, что Соединенные Штаты — единственная в истории стра-

на, которая перешла от варварства прямо к упадку, минуя эпоху цивилизации...

Чтобы оценить роль и воздействие «жесткого» порно на американский этос, достаточно взять в руки журнал *U. S. News and World Report* за 10 февраля 1997 г. Сопроводительный текст к портрету популярной порнозвезды на обложке возвещает, что «Америка — бесспорный мировой лидер порнопроизводства, выпускающий жесткое порно-видео с невероятным размахом — до 150 новых названий в неделю». Статья, иллюстрацией к которой служат фотография и текст на обложке, приводит и такие данные: «Хорошо организованный стриптиз-клуб ежегодно приносит 5 млн. долларов»; «Ведущие порнозвезды зарабатывают танцами по 20 тыс. долларов в неделю»; «Около 8 биллионов долларов истрачено на порно в минувшем году»; «Прокат жесткого порновидео вырос с 75 млн. кассет в 1985 г. до 665 млн. в 1996, когда доход от него составил 8 млн.»; «Ежегодная статистика телефонных порнодиалогов — 200 млн. звонков» и т. д. в том же духе. Статья открывается материалом о ведущем продюсере порнофильмов, чья компания носит характерное имя «Злой гений видео». Основная мысль статьи в том, что порноиндустрия превратила женщину в безликий объект чужих желаний. Это поразительная хроника порока, которую большинство читателей пробежит, скорее всего, с улыбкой или легким недоумением. А машина между тем все наращивает обороты.

«Мягкое» порно настолько распространено, что стало привычным и мы даже не всегда его замечаем. Начиная со сравнительно безобидных каталогов женского белья *Victoria's Secret* и кончая более откровенными секс-журналами и видео, оно широко проникло в наши дома и школы. Проблема точного определения существует и здесь (куда, например, отнести показ полового акта в душе в фильме категории R — к «жесткому» или «мягкому» порно?). Но так ли уж это важно? Главный вопрос — куда

ведет это наводнение сексом масс-медиа и всеобщее помешательство на нем. Что происходит с разумом и чувствами тех, кто ежедневно смотрит «мыльные оперы» и ток-шоу на темы секса? Какие впечатления оставляют у наших детей сцены секса и насилия, систематически «обрамляющие» их воскресные «мультики»?

Большинство исследователей отрицает прямую связь между распространением порнографии и ростом сексуальных преступлений. Но изобилие порнопродукции в домах растлителей детей, насильников и им подобных ясно свидетельствует, что порнография стимулирует и усиливает аномальные формы сексуального поведения. Не подлежит сомнению и то, что она оскверняет и унижает тех, кого использует в качестве объектов изображения, — мужчин, женщин, детей. Освобождая самые интимные сферы человеческого поведения от всякой связи с понятиями любви, верности и ответственности, порнография объективирует и обесценивает секс, фокусируя внимание потребителя на образе, то есть иллюзорном объекте, лишенном субстанциального и реального содержания, иными словами — принижает и обезличивает сексуальное поведение человека самым оскорбительным образом. (Руководство по «технике» секса, рекомендующее супругам мысленно, в воображении заменять друг друга кем-нибудь попривлекательнее, — самое настоящее подстрекательство к супружеской измене.) При таком положении вещей трудно понять, что заставляет разумных и нравственно вменяемых людей требовать распространения на порнопродукцию, и тем более «жесткую», покровительственного действия Первой поправки [к Конституции США].

Немецкий философ-атеист Людвиг Фейербах утверждал: «Человек есть то, что он ест». Отец Александр Шменман блистательно перетолковал этот афоризм, показав, что подлинное призвание человека — потреблять Святую Евхаристию, становясь, таким образом, все более «евхах-

ристическим». Иконопись существует в Церкви затем, чтобы питать ум и душу небесной пищей целомудрия, блаженства и святости. Порнография же есть, так сказать, бесовская «иконопись». Она наполняет ум нечистыми образами, пагубно воздействующими на самые глубокие пласти души. Потребление порно вызывает эффект привыкания. Всем, кто прибегает к нему, чтобы «расслабиться» или повысить свой сексуальный «тонус», для повторного эффекта необходимо «наращивать дозу».

Порнография жестока и глубоко оскорбительна для человеческого достоинства. Став индустрией, она превращает в объект эксплуатации и манипуляции всех зависящих от нее как от источника пропитания и обрачивается самопоруганием для ищущих в ней средство сексуальной стимуляции. И какую бы значительную прибыль ни приносила она национальной экономике, ничто не может смягчить нашу оценку порнографии или оправдать ее. Если человек и в самом деле «есть то, что он ест», то порнография — бесспорно, страшный яд для его организма. Будучи извращенной антитезой иконописи, она невольно заставляет вспомнить заповедь Христа о соблазнах, приходящих через зрение: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф. 5, 29). Менее радикальный, но, быть может, единственно действенный в наших условиях способ — полностью очистить свой дом от всех порноматериалов. Поговорка «С глаз долой, из сердца вон» стара, но выражает непреходящую истину.

Прямо говорит об этом и правило (100-е), принятое Трулльским (так называемым «Пято-Шестым», 692) Собором: «Очи твои право да зрят, и всяцем хранением блюди твое сердце [Примеч. 9, 23–25], завещавает Премудрость: ибо телесная чувства удобно вносят свои впечатления в душу. Посему изображения на досках, или ином чем представляемыя, обаяющыя зрение, растлеваящыя ум, и производящыя воспламенения нечистых

удовольствий, не позволяем отныне, каким бы то ни было способом, начертавати. Аще кто сие творити дерзает: да будет отлучен»¹.

Осуждая порнографию, православное Предание и интуиция христианского народа исходят как раз из того, что «телесная чувства удобно [то есть с легкостью] вносят свои впечатления в душу». Порнография унижает и раслевает ее изготавителей наравне с пользователями. Таким образом она — проблема огромной важности, как социальная и нравственная, так и глубоко духовная, коль скоро порнография обезличивает, «обесчеловечивает» человека посредством искажения образа Божия в нем.

Мастурбация

С порнографией тесно связана мастурбация, или онанизм. В своем отношении к ней мы за последние десятилетия переходили от мифа к мифу. На смену беспочвенному страху, будто она ведет к слабоумию и физическимувечьям, явилось противоположное мнение, разделяемое многими врачами, а также частью духовенства и рядом других компетентных лиц. Согласно ему, мастурбация — занятие вполне невинное, и его необходимо поощрять как снимающее сексуальное напряжение в браке и вне брака.

У детей наблюдается вполне естественный интерес к собственному телу, и некоторые проявления его нередко ведут к мастурбации. С приближением половой зрелости гормональные изменения вызывают состояние сексуального беспокойства, которое является нормальным признаком биологического роста. Некоторые действия, стимулирующие половое возбуждение и последующее чувство удовлетворения, в этом возрасте неизбежны и вполне безвредны. Настоящий и главный вред от мастурбации бывает в ранней юности, когда занятия ею сопровождаются чувством вины или стыда. Эти чувства всегда возникают

¹ Цит. по: *Книга правил*, л. 116.

как реакция на недовольство родителей или тех, кто является для подростка авторитетом. Поэтому важно, чтобы наше восприятие мастурбации, какое мы хотели бы передать и своим детям, определялось как Преданием Церкви, так и точными биологическими данными. Весьма вероятно, что родители, сами отягощенные сексуальными проблемами или практикующие мастурбацию и испытывающие при этом чувство стыда, передадут это и своим детям. Подобно многим другим сторонам человеческого поведения, сексуальность сильно зависит от оценок ее другими членами семьи. Всюду, где эти оценки — здоровые и реалистические, где вместо подавляющего воздействия дети встречают благожелательное руководство и помочь, имеются условия для здорового полового развития и нормального перехода к половой зрелости. Но если самопроизвольное возбуждение, провоцирующее мастурбацию, имеет биологическую природу и всего лишь усиливается внешними влияниями, то почему большинство православных богословов-«нравственников» в один голос с нашими архиереями и приходскими пастырями признают мастурбацию делом греховным или по меньшей мере нездоровым? Ответ, хотя и непростой, во многом предопределен тем, что уже было сказано о добрачных половых отношениях и порнографии.

Во-первых, осознанная мастурбация ориентирована обычно на образы порнографического характера. Образы же эти — как возникающие в уме (фантазии), так и внешние (изобразительные материалы) — предполагают «использование» (то есть предельно сниженное восприятие) других людей. Кроме того, мастурбация есть карикатура на полноценное сексуальное общение полов, достигаемое лишь в законном супружестве. Предающиеся мастурбации целиком сосредоточены исключительно на себе и собственных ощущениях. Все важнейшие признаки любви и благословенных супружеских отношений здесь, без сомнения, отсутствуют. Именно поэтому Католичество,

отвечая на поставленный выше вопрос с точки зрения «естественного» богословия, видит в мастурбации отрицание того «природного» назначения, ради которого Бог и создал сексуальность. Мастурбация обессмысливает деторождение, взаимную жертвенность, попирает заповедь целомудрия. А между тем истинная цель человеческой сексуальности — созидать общение полов как нерушимый союз, где двое — «одна плоть».

Помимо этих духовно-богословских соображений укажем и на то, что мастурбация легко становится пагубной привычкой. Независимо от формы стимуляции, воспроизведение однажды достигнутого сексуального удовлетворения требует все новых ухищрений. Но когда подобное поведение становится привычным, а значит, и вынужденным, его крайне трудно обуздить. Для страдающих привычной мастурбацией и навязчивыми эротическими фантазиями могут быть весьма полезны группы самопомощи — такие, как «Анонимные сексоголики» (АС).

Если человек регулярно признается на исповеди, что согрешил «рукоблудием», это должно навести священника на мысль о возникшей у него зависимости. Простое увещание оставить или изменить такое поведение, как правило, результата не дает. Иногда священнику удается разработать — совместно с кающимся — нечто вроде оздоровительной программы. Но наиболее надежным вариантом представляется осуществление ее в рамках упомянутых групп наподобие АС или под наблюдением опытного врача. Когда кающийся изъявляет готовность к совместной молитве с пастырем и к последующим, хотя бы кратко-временным, но регулярно повторяемым периодам полного воздержания, это нередко приводит к избавлению от пагубной зависимости и полному выздоровлению.

Важно, однако, чтобы такой человек воспринимался как больной, а не как развратник. Те, кто старается преодолеть или уже преодолел привычку к мастурбации, говорят, что это тяжкий, позорный и зачастую невыносимый

мый крест. Сколько ни уступай закоренелой привычке, удовлетворения не больше, чем у порнозвезды от много-кратного повторения эротических сцен перед кинокамерой. Действительно, привычному онанизму очень часто сопутствуют приступы стыда, страха и отвращения к себе. И в той мере, в какой эти чувства причина, а не результат аутоэротического поведения, необходимо обращение к соответствующим формам медицинской помощи.

Пастырское попечение о жертвах привычной мастурбации должно выражаться не в ригоризме и голом осуждении, но в терпеливой работе, снисхождении и поддержке. Как и при обычных болезнях прихожан, священник, рекомендовавший медицинскую помощь, обязан подкреплять ее пастырской любовью, сочувствием и молитвой на всем долгом пути к исцелению¹.

Ночное семяизвержение (поллюция)

Скажем несколько слов оочных семяизвержениях (поллюциях) и нередко возникающих в этой связи недоразумениях. На исповеди молодые люди нередко сообщают об угрызениях совести ввиду случившихся у них накануне поллюций. Если это произошло под воскресный или праздничный день, возникает вопрос, могут ли они

¹ Ср. точку зрения о. Бэзила Зайона (Basil Zion) в *Eros and Transformation*, 263–288. Это пример сочувственного и взвешенного подхода, который многие православные наверняка раскритикуют как слишком «либеральный». Предлагая полезный анализ психологических предпосылок мастурбации, автор недвусмысленно подчеркивает ее греховность. Я целиком разделяю его пастырскую интуицию: «Убежден, что было бы неверно строго наказывать предающихся онанизму ради избавления от внутренней подавленности, чувства одиночества и депрессии. Сам акт мастурбации остается компенсаторным, симптоматичным и, как правило, дисфункциональным». Б. Зайон отмечает также, что мастурбация бывает «часто привычной», иногда до патологии. Привычная или навязчивая ее форма требует большего внимания, которое предполагает опять-таки страдание и любовь к тем, кто ей подвержен.

причащаться Святых Таин. В подобных случаях человек нередко думает, что предается «греху Онана» (ср. Быт. 38, 9) и повинен в «расточении семени». Но, хотя термин «онанизм» в настоящее время относится к мужской мастурбации, буквальный его смысл подразумевает искусственно прерванный половой акт. (Онан не предавался мастурбации; его грех в том, что он не пожелал исполнить долг деверя, которому надлежало оплодотворить вдову брата для сохранения генеалогической линии покойного. Другими словами, он согрешил не столько тем, что «изливал семя на землю», сколько пренебрежением своими обязанностями по левирату.) Если семя расточается через мастурбацию, то это, безусловно, греховное действие, чего нельзя сказать о поллюциях. Необходимо уяснить, что поллюции — нормальное и здоровое телесное отправление. Как и многое другое, они могут быть причиной греха, сопровождаясь сознательной фиксацией на соответствующих ощущениях и образах, особенно в тех случаях, когда это приводит к мастурбации. Сами же по себе они не греховны. Даже сладострастные ощущения, нередко сопровождающие и провоцирующие эти истечения, имеют чисто биологическую природу и как таковые не могут считаться нравственным злом. Процитируем в этой связи письмо святителя Афанасия Александрийского к монаху Аммуну: «Скажи мне, возлюбленный... что греха и нечистоты в каком-нибудь естественном извержении? Захочет ли кто ставить в вину выходящие из ноздрей мокроты или изо рта слюны? А можешь указать еще на важнейшее сего, на извержения чрева, которые живому существу необходимы для поддержания жизни. Притом, если веруем, что человек, согласно с Божественными Писаниями, есть дело рук Божиих, то от Силы чистой могло ли произойти какое оскверненное дело?»¹.

¹ Из правил свт. Афанасия Александрийского. Цит. по: Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 3. С. 367.

Свт. Афанасий ссылается на Деяния Апостолов, 10, 15: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым». Итак, ясно:очные истечения, как и другие телесные выделения, — продукт естественных функций организма, а потому предусмотрены и благословлены Богом. Сами по себе они не могут быть помехой приобщению Святых Таин. Именно в таком духе выдержано 4-е правило Канонического послания Дионисия Александрийского епископу Василиду (ок. 247 г.): «Те, которым приключилось непроизвольное ношное истечение, ...да последуют своей совести, и да испытуют самих себя, находятся ли от сего в сомнении или нет»¹ (то есть решают сами, причащаться им или нет).

Ответ свт. Тимофея, патриарха Александрийского на 12-й вопрос его же Канонического послания, определяя причину истечения, различает нечистое пожелание и бесовское искушение: «Вопрос: Аще мирянин, имевший нечистое сновидение, вопросит священнослужителя: должен ли допустити его до причащения, или нет? Ответ: Аще подвержен вожделению жены, то не должен причаститися; аще же сатана искушает его, дабы по сей причине он отчужден был общения Божественных Таин, то должен причаститися. Ибо иначе искушатель не престанет нападать на него в то время, когда он должен приобщитися»².

Как и в случае с «помыслами», об опасности которых хорошо знали древние пустынножители, сопутствующие ночным истечениям чувства и переживания легко могут приводить к греху, хотя сами по себе они всего лишь «искушение», и все зависит от того, как на них реагировать. Подобно всяким другим «помыслам», их можно разоблачить и немедленно отвергнуть. Одним словом, предай их Богу и опять отправляйся спать.

¹ Цит. по: *Книга правил*, л. 273.

² Цит. по: *Там же*, л. 379.

Гомосексуализм

В заключение мы должны обратиться к щекотливой и сложной теме гомосексуальных отношений. Щекотливой – потому что она связана с поведением, которое всегда осуждалось и общественным мнением, и библейской традицией, хотя специалисты утверждают, что не менее 10% населения причастно тем или иным формам гомосексуальности, а от 3 до 4% имеют исключительно гомосексуальную ориентацию. Сложной – потому что она вызывает множество споров. В последние годы ясно обозначилось разделение между теми, кто не отличает гомосексуальную ориентацию от специфического поведения, дающего повод к осуждению его носителя, и теми, кто видит в гомосексуализме этически нейтральный и потому вполне «допустимый альтернативный стиль жизни». Многие из тех, кто связал себя с движением геев и лесбиянок, втянулись в далеко зашедший конфликт с защитниками «традиционных ценностей» (главным образом гетеросексуальных союзов в форме брака). Этот конфликт приобрел широкий общественный резонанс, когда воинствующие геи и лесбиянки начали борьбу за специальные законы, разрешающие однополые союзы (гомосексуальные «браки»), усыновление детей гомосексуальными парами, а также неограниченный доступ представителей нетрадиционной сексуальной ориентации к социальным привилегиям (например, предоставление льготного жилья) и всем видам профессиональной деятельности. Даже внутри протестантских Церквей разгораются конфликты из-за посвящения активных гомосексуалов. Дополнительную остроту такому противостоянию придает язык, используемый «гомофобами» (и содержащий эпитеты, которые унижают гомосексуалов и гомосексуальное поведение) и «гомофилами» (изобилующий обвинениями всех противников в «гомофобии» и «патриархалистском гетеросексизме»).

Обычно гомосексуализм определяется как «преобладающее и устойчивое психополовое влечение к пред-

ставителям того же пола»¹, что подразумевает не только влечение, но и поведение, в котором оно выражается. Недавние клинические исследования показали, что гомосексуальность обусловлена множеством факторов: физиологическими, генетическими, психологическими и социальными. Точное соотношение «природы» и «воспитания» — генетических влияний и воздействия окружения, определяющих гомосексуальную ориентацию, — до сих пор не выяснено. Воинствующие геи склонны подчеркивать генетический компонент, чтобы обосновать теорию врожденной и необратимой гомосексуальности и обеспечить себе как одной из групп меньшинств — «сексуальной» — покровительство закона. Их оппоненты (например, православный психотерапевт Элизабет Моберли) на первое место ставят фактор окружающей среды, особенно неблагополучные отношения в семье.

В 1991 г. нейробиолог Симон Ле Вей обнаружил, что небольшая группа нейронов в гипоталамусе мозга мужчин-гомосексуалов составляет лишь от трети до половины его величины у мужчин-гетеросексуалов и почти равна величине его у женщин-гетеросексуалок. Поскольку и гомосексуалы, и гетеросексуалки испытывают половое влечение к мужчинам, это позволяет думать, что величина ядра гипоталамуса как-то связана с сексуальной ориентацией² (гипоталамус регулирует температуру тела, сон, чувство голода, сердечный ритм и другие виды автономной деятельности, включая половое влечение). Было неясно, однако, является ли уменьшенный размер ядра причиной или результатом гомосексуальности. В 1992 г. психолог Дж. М. Бейли и психиатр Р. Пиллард выступили с новыми доказательствами существенного влияния генетических факторов на формирование сексу-

¹ *Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia, Westminster, 1986, 271.

² «A Difference in Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men» // *Science*, No. 253 (1034–1037).

альной ориентации¹. Дальнейшие исследования подтвердили, хотя и не выяснили окончательно, роль генов в формировании сексуального предпочтения. Тем не менее практически все специалисты согласны с необходимостью в равной мере учитывать и социальные, и психологические факторы. Как отмечает Джон Ф. Харви, то обстоятельство, что около половины одногенитальных близнецов не разделяют гомосексуальной ориентации их одногенитальных братьев, доказывает по меньшей мере частичное влияние окружения ребенка на психополовое его развитие².

Разграничение гомосексуальных *действий* и гомосексуальной *ориентации* началось недавно и опирается на работы Фрейда и других исследователей человеческой сексуальности. Такого разграничения не знала библейская эпоха, когда гомосексуальное поведение мыслилось вполне свободным и греховным извращением богоданной половой функции. Теперь, когда сексуальная ориентация — твердо установленный факт, самый главный вопрос — в каком направлении должна идти ревизия этого убеждения. И означает ли объективное существование ориентации, что гомосексуальные действия следует теперь принимать как нравственно допустимые и благие?

Православная Церковь признает *все гомосексуальные действия (акты) нравственно греховными*, ибо они искашают природное назначение и функционирование телесных органов, лишены репродуктивной ценности и яв-

¹ *Science News*. Vol. 141 (January 4, 1992), 6.

² *The Truth About Homosexuality*, p. 45. См. также краткую статью того же автора: «Homosexual Orientation and Genetics» // *Ethics & Medics*, 21/5 (May, 1966), 1–2, где он приходит к следующему заключению: «На самом деле мы не знаем, каково взаимодействие генетических и гормональных факторов с влияниями среды при формировании гомосексуальной ориентации данного индивида. Самое большее, что допустимо сказать, — генетические и гормональные факторы могут *предрасполагать* к гомосексуальной ориентации, но не *предопределять* ее. Предрасполагающие генетические факторы сами по себе не приводят еще к гомосексуальной ориентации».

ляются пародией на соединение двоих в «одну плоть». Вполне беспорядочный характер основной массы гомосексуальных контактов усиливает восприятие их как греховных по существу, а специфические гомосексуальные акты (в том числе анальная, орально-генитальная и орально-анальная стимуляция) вызывают у большинства людей естественное отвращение и чувство гадливости. Эти чувства отражены и в ряде текстов Священного Писания, в которых обличается гомосексуализм: Быт. 19, 4–11 (рассказ о покушении содомлян на гостей Лота), Лев. 18, 22 (предписание: «Не ложись с мужчиной, как с женщиной, это мерзость») и 20, 13 (назначение смертной казни для обоих участников этого вопиющего преступления); Рим. 1, 26–27 (обличение язычников, у которых мужчины оставили естественные сношения с женщинами, вместо этого «на мужчинах делая срам»), 1 Кор. 6, 9–11 (исключение из наследующих Царство Божие идолослужителей, прелюбодеев и «мужеложников»; последнее выражение в русской и церковно-славянской версиях Нового Завета – калька греческого *arsenokoitai*, специально обозначающего мужчин-гомосексуалов), 1 Тим. 1, 8–11 (напоминание, что закон установлен для беззаконников и грешников, в том числе для *pornois*, *arsenokoitais* и *andropodistais*, то есть «для блудников, мужеложников, человекохищников») и Иуд. 7 (упоминание о безнравственности и противоестественной похоти жителей Содома и Гоморры: «блудодействовавшие и ходившие за иною плотию»). К этим текстам следует добавить Втор. 23, 17 (осуждение мужской и женской ритуальной проституции в Израиле) и 1 Цар. 14, 24 и 22, 46 (вменение мужской ритуальной проституции в «мерзость» пред Богом).

Примечательны усилия, употребляемые некоторыми библеистами и другими авторами для доказательства, что перечисленные тексты нельзя считать безоговорочным осуждением гомосексуализма как такового. Эти усилия отчасти увенчались успехом, но, будучи во многом да-

нью «политкорректности», привели к весьма специфической экзегезе. Так, в соответствии с ней жители Содома оказались повинны не в «содомии», а в нарушении традиций восточного гостеприимства¹, предписания книги Левит стали трактоваться как подразумевающие лишь «ритуальную чистоту», а обличения апостола Павла (Рим. 1, 26–27) — как направленные лишь против идолослужения и его неизбежного следствия — сластолюбия «вообще». В соответствующих текстах 1 Кор. и 1 Тим. предложено было видеть осуждение греко-римской педерастии, то есть любви к мальчикам, юношам, но не гомосексуализма в целом (при этом я не встретил ни одного аргумента против *prima facie*² осмысления Писания апостола Иуды, 7). Но, если читать все перечисленные фрагменты в контексте — и особенно в свете Иисусова учения о браке и библейского понимания супружеского союза, — исчезает всякое сомнение, что они осуждают гомосексуальные действия как таковые.

Обличение гомосексуализма повсеместно встречается и в святоотеческих творениях. Так, в «Дидахэ» (Учение Двенадцати Апостолов) 2:2 мы читаем: «Не убивай, не прелюбодействуй, не развращай детей (*paidophtoreseis*)³, не предавайся блуду». Феофил Антиохийский, Климент и Афанасий Александрийские, Иоанн Дамаскин и ряд других отцов и церковных писателей осуждают *paidophtoria* (деторастление), хотя при желании и их свидетельства можно отнести лишь к

¹ В этой связи нередки ссылки на Иез. 16, 49–50, где Содому вменяются грехи гордости, алчности, роскоши, презрения к бедным и нуждающимся. Но взятый целиком этот текст указывает и на сексуальные отклонения содомлян (16, 35–63).

² Здесь: буквального (лат.).

³ Неологизм, употребленный вместо обычного *paiderastia*. См.: «*La Doctrine des Douze Apôtres*» // *Sources Chrétiennes*, No. 248. Paris, Cerf. 1978, 148–149, и примечание 4 к с. 149 по поводу новозаветных и иудейских текстов, осуждающих педерастию.

тому, что принято называть педофилией или сексуальным насилием над детьми¹.

Гораздо определенное в этом смысле высказывались свт. Василий Великий и особенно свт. Иоанн Златоуст. 7-е правило Василия из его 1-го Канонического послания определяет: «Мужеложники и скотоложники, и убийцы, и отравители, и идолопоклонники того же [то есть одинакового] осуждения достойны <...> А о принятии каявшихся тридцать лет (sic! – И. Б.) в нечистоте, которую соделали в неведении, и сомневаться нам не надлежало»². По правилу 62-му его же 3-го Канонического послания, «явившему неистовство на мужеском поле, время для покаяния да расположится сообразно времени беззаконовавшаго прелюбодеянием» (то есть повинному в плотском сношении с мужчиной определяется тот же срок покаяния, что и прелюбодею). А его же правило 63-е добавляет, что «на скотах показавший свое нечестие <...> толикое же время да будет в запрещении». 61-е Апостольское правило запрещает причислять к клиру блудников, прелюбодеев и мужеложников: «Аще верный [то есть верующий] обвиняем будет в любодестве или в ином каком запрещенном деле (подразумеваются гомосексуальные действия. – И. Б.), и обличен будет: да не вводится в клир»³.

Наиболее строгой представляется позиция Иоанна Златоуста, особенно в его 1-й и 4-й Беседах на Послание к Римлянам. Гомосексуальное поведение названо здесь «необычайным неистовством», противоестественной страстью, которой преданы оставившие Бога: «Что сказать об этом безумии, которое настолько хуже блуда, что нельзя

¹ См. Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1961, 997, *ad loc.*

² Цит. по: *Книга правил*, л. 312.

³ С. Харакас добавляет в той же связи 19-е правило Иоанна Постника и 4-е правило Кирилла Александрийского (*Contemporary Moral Issues*, 95).

и выразить...»¹. По Златоусту, оно низводит человека много ниже животных. Столь выразительно засвидетельствованное неприятие объясняется, в частности, твердым убеждением святителя, что гомосексуализм есть вполне добровольный отказ от присущей всем мужчинам гетеросексуальности. Но такое убеждение трудно разделять в наше время, зная, что существует как психологически, так и генетически обусловленная сексуальная ориентация, которая во многих случаях, если не в большинстве их, не обратима. Этот клинически установленный факт привел многих богословов-«нравственников» к пересмотру отношения между ориентацией и поведением в гомосексуализме, как и моральной оценки гомосексуальных действий.

Суждение епископата Католической Церкви, выраженное в определениях Конгрегации вероучения, призывает распространить пастырское попечение и заботу на представителей гомосексуальной ориентации, но при этом расценивает само гомосексуальное состояние как «ненормальное», порочное или по крайней мере ущербное². Некоторые католические богословы (и среди них Маккорник, Карран и Кэхилл) усомнились в уместности термина «объективно ненормальное» (предполагающего, по их мнению, негативную оценку не только поведения, но и личности) для определения гомосексуального состояния. Сторонники этого термина возражают, что из него не следует, «будто гомосексуалист сам по себе порочен или плох»³. Решительно осуждая все гомосексуальные

¹ Цит. по: *Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*. Т. 9. Кн. 2. СПб.: изд. СПБДА, 1903. С. 520.

² См., в частности, «Заявление по некоторым вопросам сексуальной этики» от 29 декабря 1975 г. и «Послание епископов Католической Церкви о пастырском окормлении гомосексуалов» от 1 октября 1986 г.

³ Ср. *Human Sexuality*. Washington, U.S. Catholic Conference, 1991, 54–55, и примеч. 49.

генитальные действия как безнравственные, они требуют признать, что гомосексуальность как таковая, даже будучи «ненормальной» (или, как сказали бы мы, дисфункциональной), не является в существенном смысле греховной. Это разграничение, как и сама терминология, обосновывается ими с точки зрения католического «естественногого» богословия.

В протестантской позиции, крайне правую разновидность которой выражают фундаменталистские церкви, а крайне левую — так называемая «Поместная церковь Большого Нью-Йорка», усматриваются следующие варианты «христианского отношения к гомосексуализму»: 1) «осуждающий и репрессивный», при твердом осуждении гомосексуальных действий, и гомосексуальной ориентации как «омерзительных», «аномальных», «извращенных» и пр.; 2) «осуждающий, но не репрессивный», который признает гомосексуализм ненормальным и ущербным, но осуждает не грешника, а грех; 3) «допускающий с оговорками», который признает гомосексуализм и гомосексуальные действия «онтическим», существенным злом, но допускает, что в «необратимых случаях» (то есть при неизменяемой гомосексуальной ориентации) такие однополые отношения, где налицо взаимная любовь и преданность, могут квалифицироваться как «приемлемые», а гомосексуальные действия — как вполне терпимые и даже необходимые; и, наконец, 4) «полностью приемлющий», когда гомосексуальная ориентация признана «богоданной», а определяемое ею поведение — нравственно здоровым и даже желательным¹.

Некоторые видные католические авторы высказывают суждения, близкие третьему варианту протестантской позиции (хотя более консервативные католики, держащиеся второго, клеймят их как «ревизионистов»). В основе их

¹ Nelson, James B. *Embodiment*. Minneapolis, MN, Augsburg, 1978, p. 188f.

мнения — анализ природы самих гомосексуальных действий. Основной вопрос здесь, меняют ли особые обстоятельства не только оценку специфического действия, но и *нравственные качества самого действия*.

В своей книге «Половая мораль с католической точки зрения»¹ Ф. Кин отвечает на этот вопрос утвердительно. Автор признает, что «приоритет или нормативность гетеросексуальных актов не могут быть отвергнуты никаким богословием гомосексуальности». Вместе с тем он апеллирует к методологии, квалифицирующей специфические [в данном случае гомосексуальные] действия как «объективно очень серьезные» (поскольку они по природе порочны), но в то же время «субъективно не заслуживающие наказания». По его мнению, «бывают случаи, когда природная порочность гомосексуального полового акта не становится объективным нравственным злом, потому что в конкретных обстоятельствах, обуславливающих эти случаи, гомосексуальность может постулироваться как нечто совершенно закономерное». Поэтому, заключает он, «совершающие их люди остаются членами Церкви с доброй репутацией и вполне могут приступать к Таинствам»².

Близкие взгляды высказывают Лайза Кэхилл и Ричард Маккорник. Кэхилл полагает, что гомосексуальные действия можно квалифицировать как «ненормативные, но объективно оправданные в исключительных ситуациях», когда между двумя людьми одного пола образуется постоянная и основанная на взаимной верности связь. Маккорник предлагает два критерия, позволяющие определить, в каких случаях гомосексуальные отношения допустимы (хотя и не «оправданны», поскольку норма-

¹ Keane, Philip S. *Sexual Morality: A Catholic Perspective*. New York, Paulist Press, 1977.

² См., в частности, с. 85–87. Если не ошибаюсь, книга Кина впоследствии лишена была *Imprimatur* [благословения священноначалия Католической Церкви на издание].

тивными считаются гетеросексуальная ориентация и действия): «1) необратимость гомосексуальной ориентации; 2) отсутствие у ее носителя призыва к безбрачию ради Царства Небесного»¹. Эти критерии, утверждает он, определяют ответственность человека перед Богом и должны признаваться Церковью в интересах адекватного пастырского подхода.

Как мы видели, в основе глубокомысленных и тонких рассуждений Ф. Кина и других лежит все тот же главный вопрос: «Меняют ли обстоятельства, сопутствующие действию, не только моральную оценку, но и моральное качество этого действия?»². Итак, позволяют ли критерии Маккормика квалифицировать гомосексуальные акты как допустимые или, во всяком случае, чуждые морального зла, если участники их необратимо гомосексуальны и не призваны к безбрачию? Иными словами, зависит ли моральная оценка акта от обстоятельств или же ему присуща некая, и даже абсолютная, моральная самоценность?

Православные, как и остальные христиане, признают, что обстоятельства могут смягчать зло или неправоту тех или иных предосудительных действий — например, убийства на войне или абORTA при внематочной беременности. Где проходит граница? Вправе ли пастырь дойти в своем оправдании «устойчивых гомосексуальных отношений» до принятия однополой пары в церковное общение? Должно ли государство предоставлять гомосексуальным парам налоговые льготы наравне с нормальными семьями? Можно ли разрешить таким парам усыновлять детей и преподавать в школе? Коротко говоря, существуют ли обстоятельства, оправдывающие утверждение, что гомосексуальные действия, оставаясь ненормативными, тем не менее морально допустимы? И правомерно ли мнение,

¹ См. его «Homosexuality as a Moral and Pastoral Problem» // *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*. Washington, Georgetown University Press, 1989, 289–314.

² Там же, 86.

что обстоятельства меняют не только отношение к действию, но и самую природу действия?

Нормативный православный ответ утверждает, что *всякому действию присуща та или иная не зависящая от обстоятельств моральная ценность*. В свете этого теория Кина недалека от ситуативной, или контекстуальной, этики с ее релятивистскими установками. Именно действия, сами действия — а не только намерения, установки, цели и следствия — имеют вполне определенное моральное значение как добрые или злые, правые или ложные.

В основе консервативно-христианского (и крайне непопулярного в наши дни) подхода лежит или по крайней мере должен лежать богословски обоснованный моральный принцип, а не эмоциональная реакция на феномен гомосексуальности. Этот принцип, на котором основана вся православная антропология, заключается в том, что *единственная цель человеческой жизни, включая телесное существование, есть прославление Бога*. На нем зиждется и Христова заповедь: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), и Павлово увещание: «Прославляйте Бога... в телах ваших» (1 Кор. 6, 20).

Гомосексуальные акты (генитального характера) по самой природе своей и в силу отмеченных нами причин попирают этот принцип. Они злоупотребляют половыми органами человека ради удовлетворения замкнутой на себе самой похоти. Они лишены репродуктивной ценности. Они — нелепая пародия на супружеское соединение в «одну плоть», возможное лишь для настоящих мужа и жены. Некоторые к тому же считают, что эти акты не могут не быть беспорядочными в силу их «компенсаторности», проявляющейся в патологическом стремлении восполнить дефицит детского отождествления (по мнению, в частности, Э. Моберли) с родителями того же пола¹.

¹ См., в частности, ее ранние работы: *Psychogenesis. The Early Development of Gender Identity*. London, Kegan Paul, 1988; *Homosexuality. A New Christian Ethic*. Cambridge, James Clarke, 1983.

Но с пастырской точки зрения важнее другой аспект, редко освещаемый в литературе о гомосексуализме. Дело в том, что *гомосексуальные действия по определению пагубны* для их участников. Вместо того чтобы исправлять или «излечивать» нарушения так или иначе сопутствующих им (наряду с возможным генетическим компонентом) отношений, эти действия лишь питают болезнь, или дисфункцию. При серьезных попытках сохранить стабильные отношения с «любимым другом» чувства любовников-гомосексуалов нередко отличаются подлинной глубиной. Но они неизбежно отравлены нарциссическим эротизмом и его порождением, которое Б. Зайон называет «зависимостью от нарциссического двойника»¹. Сила этой зависимости — в привычном (или «навязчивом») аспекте гомосексуального состояния, который мешает видеть в другом личность, достойную жертвенной и бескорыстной любви. Безусловно, бывают исключения, когда отношения гомосексуальной пары демонстрируют такую любовь и взаимную преданность, какая далеко не всегда встречается в гетеросексуальных браках. Но исключения эти лишь подтверждают правило. Для гомосексуального поведения куда типичнее полная беспорядочность, трагически повлиявшая на распространение СПИДа.

Теперь перейдем к следующей проблеме. Чрезвычайно важно четко различать действия и ориентацию. Что бы ни было причиной — генетика, окружение или, вероятнее всего, то и другое вместе, — гомосексуальная *ориентация* сама по себе не греховна и не порочна (разве лишь в том смысле, в каком всякую ущербность можно называть порождением зла и греха, действующих в падшем мире). Человек с такой ориентацией — личность в самом полном значении слова, носитель образа Божия, призванный, как и все остальные личности, возрастать в подобии Божиим. И тем больше нуждается он в покровительстве, поощрении и любви всей Церкви — епископов, священ-

¹ *Eros and Transformation*, 321.

ников и мирян, — когда всеми силами стремится изменить свою ориентацию на гетеросексуальную или проводить целомудренную жизнь. Бесценной поддержкой этих усилий может стать привлечение таких людей в группы самопомощи (наподобие «Анонимных сексоголиков») и в организации вроде *Exodus International* и *Courage*. (Католическая организация *Courage*, основанная о. Джоном Харви, имеет отделения на всей территории США. Опыт о. Харви привел его к убеждению, что очень многие люди с гомосексуальной ориентацией могут стать гетеросексуалами, несмотря на сохранение у них в ряде случаев эротических переживаний и фантазий гомосексуального свойства.)¹

¹ См. его книгу *The Truth about Homosexuality*, особенно гл. 4–5 и примечания. Дополнительные доказательства, основанные на последних исследованиях, приведены им же в статье «Developing into Heterosexuality» // *Ethics and Medics*. Vol. 22, No. 7 (July, 1997), 3–4. По словам автора, «люди не меняют свою сексуальную ориентацию. Согласно моей теории, каждый человек естественным образом развивается в русле гетеросексуальности, однако разного рода помехи могут задержать нормальное психосексуальное развитие, особенно в подростковый период. Благодаря молитве, самопомощи, групповой духовной поддержке и отчасти профессиональной медицинской помощи многие — примерно 30% от всех, кто прилагал к этому какие-то усилия, — смогли высвободить свои естественные гетеросексуальные склонности». По поводу аргументов «от генетики» он замечает следующее: «Эмпирические доказательства, что гомосексуальная ориентация — производное от генов илипренатальных гормонов, просто-напросто недостаточны» (р. 4). Прот. Фома Хопко, исходя из православного понимания и собственного пастырского опыта, высказываеться в том смысле, что гомосексуальная ориентация нередко может быть изменена. В брошюре, опубликованной Отделом религиозного образования Православной Церкви в Америке (1989), он пишет: «Подобно всем соблазнам, страстям и грехам, в том числе и тем, что глубоко и, как нередко кажется, неизгладимо запечатлелись в нашей природе благодаря неблагоприятной наследственности, гомосексуальная ориентация может быть излечена, а гомосексуальные действия прекращены. В союзе с Богом это возможно. Когда гомосексуалы-христиане, желающие преодолеть свои склонности, встре-

С другой стороны, не менее очевидно, что зачастую гомосексуальная ориентация необратима и постоянна. Но, невзирая на это, Православная Церковь не может благословить гомосексуальную «практику», хотя бы и в рамках постоянных и замкнутых отношений. Именно ввиду присущей этим отношениям греховности и деструктивного воздействия на личность православное нравственное богословие считает принципиально недопустимыми «браки» геев или лесбиянок. Проявляя пастырскую заботу о духовном, психологическом и физическом благосостоянии всех своих членов — и «нормальных», и «геев», — Церковь должна отвергать такие связи, равно как и усыновление детей гомосексуальными парами. То обстоятельство, что гомосексуальная ориентация необратима, не оправдывает наделение ее законным статусом и не должно гарантировать ей общественного признания, что было бы неизбежно при уподоблении однополых связей истинному браку, согласному с замыслом Божиим (Мк. 10, 6–9) и имеющему благословение Христа (Ин. 2, 1–11). Недопустимо также, прикрываясь этой необратимостью, подвергать детей всем превратностям гомосексуального стиля жизни на том якобы основании, что при прочих равных условиях ребенок с двумя «папочками» или двумя «мамочками» будет не менее благополучен, чем дети биологически нормальных родителей. И дело даже не в том, находится ли ребенок, которого воспитывает гомосексуальная пара, в лучшем положении, чем при матери или отце-одиночке, в детском приюте и т. п., а в самой природе гомосексуальных актов и их воздействии на партнеров. Если верно, что такие акты сущностно греховны и пагубны для обоих участников, то у гомосексуальной пары, усыновившей ребенка, есть лишь один путь здорового и ответственного его воспитания — полное воздержание от плотских сношений.

чают терпеливое участие и истинную любовь друзей и близких... Бог дарует победу Ему одному ведомыми путями».

Заповедь «прославляйте Бога и в телах ваших» (1 Кор. 6, 20) среди прочего означает, что генитальная сексуальность должна быть ограничена благословенным гетеросексуальным супружеским союзом. Для благословения гомосексуальных браков у Церкви не больше оснований, чем для благословения прелюбодеев и блудников. Даже там, где однополые связи не беспорядочны, а устойчивы и основаны, по всей видимости, на взаимной любви и заботе, гомосексуальный стиль жизни остается антитезой тому, чем призывает быть человека Евангелие. Гомосексуалам предстоит выбор: либо абсолютное воздержание от генитально-сексуальных контактов, либо, в случае отказа, отлучение себя от полного общения в Теле Христовом.

Это означает, что люди гомосексуальной ориентации, возложившие на себя крест полового воздержания, могут приступать к Святым Тайнам, как и остальные верные чада Церкви. Это означает также, что нет никаких канонических препятствий для возведения их в священный сан. С нравственной точки зрения и мужчины, и женщины гомосексуальной ориентации, избравшие целомудренную жизнь, ничем не отличаются от нормальных людей, живущих в безбрачии или ограничивающих свой сексуальный опыт сферой брака. Но, избирая свободное и сознательное следование этой ориентации, они согрешают, как и те, кто упорствует в блуде или прелюбодеянии.

В плане пастырского окормления любая уступка таких людей соблазну расцениваться как всякий другой плотской грех, требующий покаяния и покрываемый любовью и снисхождением, когда покаяние принесено. Если священник узнал, что его прихожанин ведет гомосексуальную жизнь и не желает каяться (то есть оставить греховные отношения и искать исцеления), он должен, с совета и при поддержке правящего епископа, прибегнуть к древней практике временного отлучения. В наши дни эта мера кажется слишком жесткой, но са-

мое главное в таких случаях — привести человека к осознанию греховности и пагубности его дел. Отлучение всегда должно применяться как временная дисциплинарная мера, пастырская цель которой — расположить грешника к покаянию. Но, как только покаяние принесено, отлученного следует немедленно восстановить в полном церковном общении «во исцеление души и тела». Случайные падения, как при всяком грехе, следует прощать, если нужно и «до седмижды седмидесяти раз». Главная забота священника — духовное благо кающегося. Он должен поддерживать его или ее молитвой, любовью, заботой, не забывая и о духовных нуждах их прежних возлюбленных, друзей и родных — всех, чья жизнь так или иначе оказалась затронута поведением кающегося. Это особенно необходимо в тех многочисленных случаях, когда дело осложнено СПИДом.

О рассмотренных выше критериях Маккорника можно сказать лишь одно: *каждый, кто не имеет призыва к супружескому союзу, призван к безбрачию ради Царства Небесного*. Это труднодостижимая высота, но множество святых всех времен проложили путь к ней собственным примером. Почти все они достигли ее в тайной и одному Богу ведомой борьбе с тяжкими искушениями плоти, и побуждения к этой борьбе и поныне остаются общими для всех без исключения христиан, ибо в основе их простая, но очень важная истина о том, что каждая наша мысль и каждое действие — в сексуальной и всякой иной сфере — показывают, верны ли мы Богу и ценим ли дар Его жертвенной любви.

Призывая некоторых возложить на себя крест целомудрия, мы не упускаем из виду, что и брачная жизнь часто подчиняет сексуальные отношения суровым ограничениям, доходящим порой до полного воздержания. И если человек или супружеская пара преданно исполняют свое призвание, то им надлежит принять и этот крест. Ибо цель обоих призваний, супружеского и без-

брачного, — принимать жизнь и все ее особые обстоятельства с благодарностью, принося их как «жертву хвалаения» во славу Божию.

Гомосексуальная практика и СПИД

На фоне непрекращающихся споров о том, что лежит в основе гомосексуальности — генетические причины, влияние окружения или сочетание того и другого, — уместен вопрос: каким должно быть отношение Церкви к людям активно гомосексуального образа жизни, особенно ввиду бедствий, которыми грозит миру СПИД? На наших глазах прошли шумные кампании — и светские, и внутри отдельных церквей, участники которых со всей свойственной нашему времени страстью к «политкорректности» защищали гомосексуалов и требовали особых прав для геев и лесбиянок. Вправе ли православный христианин открыто и ясно высказать бесспорную, казалось бы, истину, что без активно практикуемого мужского гомосексуализма (и бисексуализма) не было бы и эпидемии СПИДа? Ибо ясно, что без этого СПИД никогда не стал бы бедствием мирового масштаба. Употребление наркотиков с использованием многоразовых шприцов, охватывая сравнительно небольшую часть населения, играет в распространении вируса иммунодефицита человека (ВИЧ) куда меньшую роль, чем передача его через гомосексуальные контакты (если считать установленным, что причина СПИДа — ретровирус ВИЧ)¹.

¹ Ряд авторитетных исследователей ставит под сомнение связь между ВИЧ и СПИДом. Появившаяся в журнале *Reason* (июнь 1994) коллективная статья нобелевского лауреата К. Маллеса, биохимика Ч. Томаса-младшего и профессора права Калифорнийского университета (Беркли) Ф. Джонсона указывает на статистически представительную выборку случаев СПИДа без ВИЧ и положительных случаев ВИЧ, когда за более чем десятилетний период у его носителей не проявилось никаких симптомов СПИДа. Связь ВИЧ и СПИДа вызывает у них сомнение по трем причинам: (1) СПИД — не «болезнь» как таковая, а синдром, определяемый при-

На африканском континенте СПИД первоначально распространялся в гетеросексуальной среде, и некоторые воинствующие геи не без злорадства подчеркивают, что эпидемия поражает все большее количество гетеросексуалов в Европе и Америке. Одной из форм общественной реакции на это стало преследование геев экстремистскими группировками вроде скинхедов и неонацистов. Средний же американец оказывается перед трудной дилеммой: либо защищать гражданские права тех, чье поведение воспринимается им как безнравственное и даже греховное, и, следовательно, проявлять снисходительность к практике гомосексуализма, либо осудить ее, рискуя подвергнуться нападкам активистов движения геев и лесбиянок и прослыть «гомофобом».

Способна ли Церковь в нынешней атмосфере вокруг движения «сексменьшинств» и при самой реальной угрозе

существием около тридцати ранее выявленных заболеваний наряду с положительным ВИЧ; иными словами, само определение СПИДа основано на предположении (не имеющем клинического подтверждения) о его связи с ВИЧ. (2) Похоже, что такие заболевания, как саркома Карпози, и такие явления, как примеси в крови, вызывающие смерть у больных гемофилией, вызваны не ВИЧ, а другими факторами. Однако государственное финансирование соответствующих научных программ структурировано исходя из приоритета исследований, предполагающих корреляцию ВИЧ и СПИДа, поэтому некоторые болезни были заново передиагностированы как СПИД с целью получения ассигнований на исследования. Так, например, «туберкулез при положительном teste на антитела [ВИЧ] квалифицируется как СПИД, при отрицательном — как обычный туберкулез». (3) Причиной массовой эпидемии СПИДа в Африке назвали ВИЧ-инфекцию, но сделали это без надлежащих медицинских исследований. Как сообщала в октябре 1993 г. газета *Sunday Times of London*, медицинские работники в Танзании заявили, что статистика заболевших ВИЧ в Африке сильно преувеличена. «СПИДа нет, — утверждали они. — СПИД просто придумали. Для этого нет никаких эпидемиологических оснований, он для нас просто не существует». Поэтому авторы статьи призывают более основательно изучить вопрос о связи ВИЧ со СПИДом. Однако дальнейшие исследования убедительно подтвердили наличие такой связи.

зе пандемии СПИДа твердо и внятно подтвердить свое традиционное отношение к сексуальности? Частичным (но только частичным) ответом могли бы стать предпринятые по инициативе врачей, православных и инославных, сбор и публикация данных о том, сколь благотворно традиционно-христианское отношение к сексуальности для духовного и телесного здоровья человека. Кое-где эта работа уже ведется, но зачастую силами консервативных евангелических групп, вносящих в дискуссию тон яростного осуждения, что приводит лишь к углублению поляризации по признаку сексуальных предпочтений. Куда большую пользу могут принести спокойные и взвешенные медицинские доводы, включенные в официальные заявления Церквей и других влиятельных сообществ. Во всяком случае, необходимо, чтобы учителя церковных школ и катехизаторы, как и все наши священнослужители, были хорошо информированы в подобных вопросах и обсуждали их в беседах с детьми и взрослыми авторитетно и с полным знанием дела. Рассчитывать на сколько-нибудь адекватную и достоверную информацию по этой животрепещущей проблеме со стороны светских школ опять-таки не приходится.

Нередко слышатся голоса, что СПИД – Божья кара за аномальное поведение, но, на мой взгляд, суждение это совершенно ложно. Разумеется, Бог попускает человеку страдать от последствий нашего греховного поведения, и феномен СПИДа – самый явный, быть может, сегодня результат такого попущения. Но и в этом случае нет никаких оснований думать, будто Бог насыщает эту болезнь на избранных индивидов как возмездие за некий специфический грех. Мы, американцы, особенно чувствительны к тому, что называется у нас «сексуальными грехами». Но гомосексуальная жизнь, при всей ее безнравственности, греховности да и омерзительности, едва ли более достойна воздаяния в виде смертельной болезни, чем всякое иное сознательное и добровольное

нарушение заповедей Божиих. На самом деле она, быть может, даже менее предосудительна, чем многие другие виды греховного поведения — например, аборт, жестокое обращение с детьми или воровство. По слову Писания, на Страшном Суде все мы дадим отчет в содеянном. И если правда, что «все доброе», как мы утверждаем, «спасется», с нашей стороны было бы слишком самонадеянно, если не сказать богохульно, объявлять ВИЧ-инфекцию предвосхищением «последнего суда», который изречет Бог над ее жертвами в День гнева. Будь это так, следовало бы ожидать, в полном соответствии с 1 Кор. 6, 9, что эта безнадежная болезнь поразит не только мужеложников, но и идолопоклонников, прелюбодеев, воров, пьяниц, разбойников и даже сребролюбцев.

И наконец, необходимо внимательнее отнестись к вопросу, возможна ли передача ВИЧ-инфекции через общую лжицу. Это тоже весьма деликатная проблема. Многие православные христиане отказываются даже обсуждать ее в твердом убеждении, что «Бог этого не допустит». В то же время ряд медиков не скрывает своего недоумения и серьезной озабоченности ввиду нашей практики преподания Святых Даров. [По мнению некоторых,] убеждение, что «Бог этого не допустит», основано на ущербном понимании Боговоплощения. Сам Крест — достаточное доказательство, что Бог может допустить «это» — разумеется, не из мщения, а из уважения к человеческой свободе в падшем мире. Евхаристия — воистину Тело и Кровь Господни, но они сообщаются нам через земные вещества — хлеб и вино. «Освящение» этих веществ означает и то, что они «изменяются»: наполняются и преобразуются силой Духа Святого. Но это не означает изъятия их из сферы человеческого бытия или магического преобразования в трансцендентную субстанцию, в качестве таковой не способную быть носительницей инфекции.

Необходимо выслушать и другую сторону. Неоднократно указывалось, что средневековые хроники, сооб-

щая о страшных эпидемиях чумы, нигде не отмечают, что священники и диаконы, обязанные потреблять Святые Дары по причащении народа, заболевали ею чаще, чем миряне. И к моменту, когда пишутся эти строки, не известно ни одного случая заражения СПИДом через евхаристическую Чашу. Напротив, мы располагаем множеством свидетельств, что Бог «не допускает этого», что евхаристические хлеб и вино — объективно и онтологически, а не вследствие лишь веры причастников — суть Тело и Кровь Господни. Вера Православной Церкви и укорененный в ней опыт недвусмысленно утверждают эту истину. По слову преп. Иоанна Дамаскина, «хлеб и вино не есть образ Тела и Крови Христа (да не будет!), но самое Тело Господа обожествленное»⁸⁰.

В наше время некоторые православные авторы предлагают рассмотреть альтернативный способ преподания Святых Таин — например, при помощи одноразовых пластиковых ложечек. Но такое новшество наверняка столкнется с мощным сопротивлением верующих. С другой стороны, за последнее время многие из нас получали телефонные звонки и письма от родителей, которые отказываются сами и не позволяют своим детям приступать к Святым Таинам, зная, что некоторые члены их прихода — гомосексуалисты и (или) носители ВИЧ. В подобных случаях легко принять меры, позволяющие минимизировать предполагаемую опасность передачи ВИЧ через общую лжицу. Для этого приступающим к Святой Чаше достаточно отверзать уста так, чтобы священник мог свободно перевернуть лжицу. Это дает возможность частице свободно «упасть» в рот причастника и предохраняет лжицу от соприкосновения со слюной. Священник также может поговорить с известными ему гомосексуалистами или носителями ВИЧ и попросить

⁸⁰ Цит. по: *Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина*. СПб.: Изд. Тузова, 1894. С. 223. — Примеч. перев.

их приступать к Причастию последними, после того, как причаствятся остальные прихожане.

Но прежде всего священник должен учить и проповедовать, что Святое Причастие преподается Господом «во здравие души и тела». Воспринятое с верой и любовью, оно становится тем, что св. Игнатий называет «врачевством бессмертия». И, как заметил д-р П. Мейendorф¹, исследования, проводившиеся под эгидой Католической Церкви, выяснили, что нет ни богословских, ни научных оснований говорить об угрозе передачи СПИДа через Святую Чащу. Удивительнее всего, что в некоторых кругах по-прежнему указывают на этот наименее вероятный путь заражения куда чаще, чем на статистически подтвержденный, то есть на беспорядочные половые контакты, гомосексуальные и гетеросексуальные. Похоже, что люди эпохи «безопасного секса» верят в силу Святых Таин куда меньше, чем в презервативы.

Согласно заключению *Journal of the American Medical Association*, сделанному еще в 1988 г., «риск инфицирования слюной в обычных бытовых обстоятельствах (таких, как оральные контакты с предметами, загрязненными микроскопическим количеством слюны) следует признать ничтожным»². Это заключение, судя по всему, достаточно убедительно подтверждается более поздними клиническими исследованиями. 27 мая 1995 г. газета «Нью-Йорк таймс» поместила статью «Облатка снижает риск заражения при причащении». Здесь изложены результаты анализа, определявшего содержание бактерий на причастных облатках и в Чаще для Святого Причащения. Отметив, что в 12 случаях из 45 зафиксирована передача

¹ В устном сообщении на летних курсах Св.-Владимирской семинарии в 1994 г.

² Lifson, Alan R. «Do Alternative Modes for Transmission of Human Immunodeficiency Virus Exist?» // *JAMA* (March 4, 1988). Vol. 259, no. 9, 1353–1356. (С этим исследованием я ознакомился благодаря любезному содействию доктора медицины Ч. Хейла.)

микробов от человека к человеку через облатку, исследователи пришли к следующему выводу: «Можно думать, что в вине потенциально болезнетворные микробы живут очень непродолжительное время, так как ни в одной пробе вина микробы не были обнаружены». Некоторая опасность заражения остается, по-видимому, для носителей ВИЧ и людей с ослабленной иммунной системой. И хотя автор не упоминает об общей лжице, он склонен согласиться с результатами исследований последних десяти лет. А они говорят о том, что угроза передачи ВИЧ-инфекции через евхаристическую Чащу — даже при использовании общей лжицы — практически равна нулю¹.

Ко всему вышесказанному необходимо добавить следующее. Как члены Тела Христова, мы не можем просто осуждать гомосексуалов по причине их аномального поведения. Мы должны разделять грешника и грех, сохранив любовь к первому и обличая второй. Каков бы ни был источник инфекции, недопустимо считать париями тех, у кого обнаружен ВИЧ. Зараженные в материнской утробе, через переливание крови или предосудительные половые контакты, жертвы СПИДа вызывают у окружающих почти такое же отношение, как прокаженные у евреев библейской эпохи. А между тем наша задача — нести им ту же любовь и заботу, какую нес отверженным и осужденным в дни Своей земной жизни Сам Христос. Не забудем, что Он приходил простить грешников и исцелить больных: блудниц и прокаженных, мытарей и слепых.

За последние годы многие христиане, в том числе медсестры и монахи, посвятили себя добровольному служению жертвам СПИДа, стремясь помочь им в очищении и преображении оставшейся жизни, и наше дело — подражать такому примеру. Предоставив окончательный суд Богу, мы призваны отзываться на мировую угрозу

¹ См. в этой связи письмо д-ра медицины Г. Demetrikopoulos, опубликованное в: *Orthodox Observer*, September, 23, 1987, 20.

СПИДа милосердием и заботой о заболевших и непрестанной молитвой о них, как и о миллионах умерших и будущих жертв¹.

Закончив на этом обзор тем, относящихся к браку и сексуальности, мы переходим к проблеме происхождения человеческой жизни. Любопытно, что полное единодушие специалистов в том, *как* происходит зачатие человека, не помешало возникновению — в силу причин как медицинского, так и политического свойства — напряженных дебатов по вопросу, *когда* начинается человек. В следующей главе мы высажем некоторые соображения о начальном моменте человеческого бытия.

¹ Весьма компетентные суждения по поводу пастырского окормления гомосексуалистов и, в частности, жертв СПИДа высказывают о. Бэзил Зайон (Zion, Basil. «The Orthodox Church and the AIDS Crisis» // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36/1–2, 152–158) и д-р медицины протодиакон Киприан Хатчесон (Hutcheson, Cyprian. «How Our Parish Dealt With AIDS» // *Resource Handbook of the Orthodox Church in America*. Vol. 2, No. 1 (1993); статью можно найти в архиве канцелярии Православной Церкви в Америке — Chancery OCA, P.O. Box 675, Syosset, NY, 11791).

Глава 3 ЗАЧАТИЕ И НАЧАЛО ЖИЗНИ

Человеку надлежало сперва произойти и произошедшему возрастать, возросши возмужать, возмужавши размножаться, умножившись укрепляться силами, укрепившись прославиться и прославившись видеть своего Владыку.

Сщмч. Ириней Лионский. Против ересей. IV, 38, 3

Слово созидает живое существо <...> человека; и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от себя вложив жизнь (что в слове Божием известно под именем души и образа Божий), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий.

Свт. Григорий Богослов. Слово 45-е на Св. Пасху

Начало состава души и тела — одно и то же.

Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении

Новый взгляд на зачатие¹

Когда начинается человеческая жизнь? Ответы, предлагаемые в ходе продолжительной дискуссии, зачастую

¹ Хочу выразить искреннюю признательность д-ру медицины, д-ру философии, профессору кафедры акушерства и гинекологии, директору кафедры материнско-фетальной терапии Медицинской школы Университета Северной Каролины (Чепел-Хилл) профессору Роберту Чефало; д-ру медицины, и. о. председателя Отделения христианской этики при Маунт-Сент-Мери-колледже (Эммитсбург) профессору Жермену Грисэ; д-ру медицины, профессору психологии и педиатрии Нью-Йоркского медицинского колледжа и директору Медицинского центра детской и подростковой психологии Уэстчестерского графства (Валхалла, штат Нью-Йорк) Полу Киммиссу за предоставление мне материалов и устных разъяснений по теме этой главы. Излишне говорить, что всю ответственность за возможные погрешности в их истолковании несет автор настоящей книги.

отражают не только уровень наших знаний о развитии эмбриона, но с не меньшей наглядностью — политическую или социальную злобу дня. Для одних точкой отсчета служит «первое шевеление», когда мать впервые ощущает движение младенца в утробе. Другие связывают начало человека с обретением «жизнеспособности», позволяющей плоду выжить вне матки. Третьи отодвигают начало к моменту рождения, когда ребенок начинает самостоятельно дышать, или на несколько дней позже, как только новорожденный доказывает свое «право жить» (подразумевающее, среди прочего, отсутствие тяжелых заболеваний или инвалидности). И чем больше «начало человеческой жизни» удаляется от момента оплодотворения, тем шире «окно» для абортов, детоубийства и экспериментов над эмбриональным материалом.

С другой стороны, Церковь традиционно стоит на том, что человеческая жизнь начинается с зачатия, проходящего в момент оплодотворения. Задолго до того, как медики узнали о зародышевых клетках и хромосомах, церковные писатели осуждали плодоизгнание на любом сроке беременности именно потому, что плод, «сформировавшийся или не сформировавшийся», есть настоящий человек, наделенный «образом Божиим»¹.

Сегодня эта проблема вновь стоит перед нами и требует богословской оценки биологического факта. С легкой руки британских эмбриологов некоторые представители христианской этики заговорили о различии между эмбрионом и так называемым «преэмбрионом». Последний определяется ими как масса недифференцированных клеток, существующая с момента возникновения одноклеточной зиготы до образования первичной полоски на третьей неделе беременности. В этот момент, по-

¹ См., в частности, Учение двенадцати апостолов 2:2, 5:2; Свт. Василий Кесарийский. Канонические послания 2-е и 8-е. Церковная оценка абORTа предвосхищена клятвой Гиппократа, запрещающей врачам употребление отравляющих и абORTивных средств.

ле имплантации в стенку матки, преэмбрион претерпевает коренную трансформацию, называемую иногда «обособлением» (singularity), после чего, по их мнению, мы имеем дело уже с человеческой душой или человеческим индивидом. Согласно этой схеме (более детальное описание которой будет дано ниже), зачатие должно мыслиться не как «момент» (например, как завершающая фаза оплодотворения), а как *процесс*. Изменение преэмбриона в эмбрион, будучи изменением потенциального человеческого бытия в реальное, происходит лишь с завершением этого процесса. Началом человеческой жизни по-прежнему признается «зачатие», но в определение его вносятся изменения. Теперь, на основании последних данных эмбриологии, оно понимается как процесс, в котором оплодотворенная яйцеклетка, имплантирующаяся в маточную мембрану, «обособляется», что происходит приблизительно через две недели после оплодотворения. Таким образом, зачатие и оплодотворение перестают быть смежными явлениями. Оплодотворение мыслится как начальный этап зачатия, полное же его завершение требует от двенадцати до четырнадцати дней. Лишь в конце этого периода позволительно говорить о новой «человеческой жизни» и неповторимой «человеческой душе».

Научные изыскания и дебаты сторонников такого подхода основаны на серьезной пастырской озабоченности. Мотивы ее никак не связаны с разного рода «злобами дня», о которых говорилось выше. Атмосфера нравственной шаткости, возникшая после легализации абортов в США и других развитых странах, и осознание обществом психотравматических последствий участившихся случаев изнасилования и инцеста привели к тому, что многие богословы открыто обратились к поиску средств, позволяющих жертвам сексуального насилия прервать нежелательную беременность «приемлемым» (то есть не противоречащим традиционному этическому учению Церкви) способом. И если различие между эмбрионом и преэмбрионом обоснованно, то искусственное прерыва-

ние беременности до имплантации — то есть прежде чем зачатие завершилось «одушевлением» — не должно считаться абортом в том смысле, как понимает его большинство Церквей. Признание этого различия как медициной, так и этикой будет означать, далее, что преэмбрион — носитель потенциальной, а не реальной человеческой жизни и потому, в отличие от эмбриона, не может расчитывать на преимущества в виде прав и гарантий, предоставляемых обществом полноценному человеческому индивиду, или личности. Одним из важнейших следствий широкого признания такого различия станет снятие моральных запретов на процедуры вроде оплодотворения *in vitro* или эксперименты с эмбриональным материалом в терапевтических целях.

Какими бы похвальными и благими побуждениями ни вдохновлялись ревнители данного подхода (и пастыри, и медики), все они опираются на такую концепцию эмбрионального развития, по поводу которой специалисты далеки от единомыслия. Апеллируют они и к богословскому учению об «одушевлении» как непременном условии возникновения «личности», но учение это вызывает серьезные возражения с православной стороны. Ниже дается изложение взглядов трех виднейших представителей этической науки с католической стороны. Этот обзор позволит объяснить, почему подобные взгляды кажутся нам заслуживающими пересмотра именно в свете последних открытий эмбриологии. А завершит главу православная оценка богословских выводов, вытекающих из рассмотренной ниже аргументации.

Шенон, Уолтер и Маккорник о преэмбрионе¹

Ссылаясь на последние данные эволюционной эмбриологии, перечисленные авторы считают возможным выделить несколько этапов развития преэмбриона.

¹ Shannon, Thomas A. and Wolter, Allan B. «Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo» // *Theological Studies* 51/4 (December, 1990),

Большинство клеток в человеческом теле — клетки соматические, каждая из которых содержит в своем ядре сорок шесть хромосом. Однако мужские сперматозоиды и женские яйцеклетки (овоциты) представляют собой зародышевые клетки, или гаметы, несущие по двадцать три хромосомы каждая¹. Слияние этих клеток в одноклеточную зиготу, имеющую 46 хромосом, образующих двадцать три пары, происходит в процессе оплодотворения. Оплодотворение совершается в дистальном отделе фаллопиевых труб, возле яичников. Сперматозоидам, выброшенным в женские половые пути, требуется около семи часов, чтобы приобрести способность растворять наружную стенку овоцита специфическими ферментами. Необходимо еще три часа, чтобы они проделали долгий путь к месту, где произойдет оплодотворение. Из миллионов сперматозоидов, как правило, лишь один проходит через защитную *zona pellucida* (прозрачную зону) яйце-клетки и проника-

603–626, перепечатано в: *Bioethics*. Ed by T.A. Shannon (4th ed.). Mahwah, NJ, Paulist, 1993, 36–60. McCormick, Richard A. «Who or What is the Pre-Embryo?» // *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1/1 (March, 1991), 1–15 (автор, по-видимому, еще не был знаком с исследованием Шеннона и Уолтера). См. также статью Донсила: Donszel, Joseph. «Immediate Animation and Delayed Hominization» // *Theological Studies* 31/1 (1970), 76–105, положившую начало обсуждению вопроса, и отклик на нее: Grisez, Germain. «When do People Begin?» // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 63 (1989), 27–47 (рецензия в: *Abortion: A New Generation of Catholic Responses*. Ed. by J. Heaney. The Pope John Center (1992), 3–27); May, William E. «Zygotes, Embryos and Persons. Part 1» // *Ethics and Medics* (Oct. 1991), 2–4; Part 2 // *Ethics and Medics* (Jan. 1992), 1–3.

¹ Хромосомы содержат генетический материал, или гены — единицы дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК), определяющие наследственные характеристики: физический состав и до некоторой степени поведение, способности (и отсутствие таковых) человеческого индивида. Каждая хромосома, включающая определенное количество генетического материала, содержит от 50 тыс. до 100 тыс. индивидуальных генов.

ет в цитоплазму, чтобы соединиться с простым (гаплоидным) ядром. В результате происходит так называемая сингамия: слияние двух гамет, приводящее к возникновению генетически уникального индивида. Возникшее диплоидное ядро содержит уникальный набор генетического материала (ДНК), который определяет пол зародыша и создает условия для митоза, то есть деления (дробления) единичных клеток, или бластомеров. Процесс начинается с простого деления зиготы, после чего следует несинхронное (поочередное) деление двух возникших бластомеров. При этом отмечается короткий период трехклеточной бластулы. Все последующие деления бластомеров происходят синхронно, поэтому бластула всегда содержит четное количество клеток (8, 16, 32 и т. д.) Этот процесс продолжается до тех пор, пока эмбрион не имплантируется в маточную мембрану (к концу второй недели беременности).

Время, занятое этим процессом, легко поддается учету: около семи часов от выброса семени до возникновения у сперматозоидов способности проникать в яйцеклетку; еще три часа — чтобы сперматозоиды достигли яйцеклетки и еще двенадцать — для проникновения в нее. Слияние двух клеток (сингамия) занимает весь следующий день. Таким образом, процесс, завершающийся оплодотворением, занимает 36–48 часов. К четвертому дню юный эмбрион состоит примерно из шестнадцати клеток и располагается у устья маточной трубы¹.

Стадия бластоцисты достигается после того, как непрерывно делящиеся клетки образуют сферу или диск, наружный слой которого (трофобласт) впоследствии разовьется в питательные структуры, включающие плаценту, тогда как внутреннюю ее массу (эмбриобласт) составляют клетки эмбриона. В это время разрывается *zona*

¹ На этой стадии эмбрион называется *морула* (от латинского наименования тутовой ягоды, которую он и напоминает формой), будучи гроздевидной массой клеток.

pellucida, и происходит, так сказать, «вылупление» эмбриона, прикрепляющегося затем к стенке матки.

Примерно за десять–двенадцать дней до имплантации происходит явление, не совсем удачно названное «убылью», когда от половины до двух третей всех оплодотворенных яйцеклеток спонтанно абортируются, изгояются из матки. Отторжение их (неощущимое для матери) происходит по множеству причин — например, из-за химического дисбаланса в репродуктивной системе или повреждения генов, носителем которых является сам эмбрион. При удачной имплантации эмбриона с ним происходят преобразования: гаструляция (формирование зародышевых листков) и затем органогенез (перераспределение клеток в эмбриональной эктодерме, энтодерме и мезодерме). В это время начинает обозначаться первичная полоска, которая дает начало развитию нервной системы эмбриона. К концу восьмой недели нервная система уже вполне сформирована, и развивающийся младенец, отныне именуемый *плодом*, начинает двигаться и способен ощущать боль.

Ссылаясь на новейшие данные эволюционной эмбриологии, Томас Шенон и Аллан Уолтер считают вполне возможным различать преэмбрион и собственно эмбрион¹. По их мнению, преэмбрион состоит из скопления

¹ Начало этим дебатам во многом положила книга Н. Форда (Ford, Norman. *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*. Cambridge, University Press, 1988). Автор настаивает на вероятности «замедленного одушевления», утверждая, что онтологически (а не только генетически) особый человеческий индивид возникает лишь через две недели после оплодотворения, с появлением первичной полоски. С глубоким анализом и частичным опровержением многих доводов Форда выступил Э. Фишер (Fisher, Anthony. «Individuogenesis and a Recent Book by Fr. Norman Ford» // *Revista di Studi sulla Persona e La Famiglia. Anthropotes* 2 (1991), 199–244). Относительно процесса «индивидуализации» мнения католических ученых глубоко разделились. Обзор новейшей литературы см.: Cahill, Liza Sowle. «The Embryo and the Fetus: New

преимущественно недифференцированных клеток (blastomerов), каждая из которых обладает totipotентностью, то есть, подобно голограмме, любой blastomer наделен той же генетической информацией, какой располагает вся их совокупность. Это означает, что от стадии зиготы до формирования первичной полоски каждой клетке морулы присуща способность развития в полный человеческий индивид. Но способность эта — потенциальная, ибо зародышу еще предстоит получить дополнительную генетическую информацию от матери после имплантации, чтобы обрести «индивидуальность» и развиться в настоящий эмбрион. Это доказывается тем, что преэмбрион может раздваиваться, или расщепляться на две генетически идентичные единицы, полагая начало однояйцовым близнецам; в редких же случаях возможно их обратное соединение и образование единичного индивида. Способность раздваиваться и воссоединяться сохраняется, как думают Шенон и Уолтер, до гаструляции, когда начинается дифференцировка клеток и totipotентность исчезает. Иными словами, зигота не может стать человеческим эмбрионом раньше, чем получит генетическую информацию от материнского организма¹. В противном случае она может развиться в по-

Moral Contexts» // *Theological Studies* 54/1 (March, 1993), 124–142. Автор солидаризируется с теми, кто принимает теорию «замедленного одушевления», или «гоминизации». Мы же приводим мнения лишь тех представителей каждой стороны, чьи работы способствовали переводу дискуссии в русло христианской этики.

¹ Ясное и сжатое обоснование этого взгляда см. в: Bedate, Carlos A. & Cefalo, Robert C. «The Zygote: To Be Or Not To Be a Person?» // *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), 641–645. Авторы приходят к выводу, что «формирование эмбриона зависит от целого ряда обстоятельств, которые должны иметь место в процессе онтогенеза, и некоторые из них — вне контроля генетической программы. У зиготы достаточно информации, чтобы произвести исключительно человеческую ткань, но не вполне достаточно, чтобы стать человеческой индивидуальностью».

тенциальную злокачественную хориоаденому из плацентарной ткани¹.

Таким образом, утверждают названные авторы, неправомерно говорить о существовании эмбриона до имплантации. В первые две недели, когда протекает процесс зачатия, зародыш должен квалифицироваться как преэмбрион, не имеющий еще биологических предпосылок «онтологической индивидуальности» и тем более «личностности». Это убеждение в сочетании с феноменом «убыли» приводит Шеннона и Уолтера к выводу, что у преэмбриона нет невещественной «разумной» души². Поэтому они ратуют за теорию «опосредованного», а не «прямого одушевления»³, ибо «одушевления» не бывает ранее «обособления», имплантации и переустройства клеточной структуры, необходимых для возникновения эмбриона. Итак, «преэмбрион» — самый подходящий объект «морально допустимого» абортирования и научного эксперимента, хотя Шенон и Уолтер нигде не говорят это прямым текстом.

¹ Хориоаденома (или занос пузырный) — опухоль в матке, вызванная перерождением оплодотворенной яйцеклетки. Часто вызывается диспермией (оплодотворением яйцеклетки двумя сперматозоидами) вследствие образования кариотипа, или аномального хромосомного набора из 69 (вместо 46) хромосом. Такое аномальное образование не может считаться человеческим эмбрионом. (Даже при утверждении, что человеческая душа существует с момента оплодотворения, нет основания думать, будто хориоаденома есть некое, пусть до крайности уродливое, человеческое существо. И хотя человек определяется не количеством хромосом, структура ДНК в хориоаденоме с самого ее возникновения такова, что она «запрограммирована» быть опухолью, а не человеком.)

² Относительно «убыли» они заявляют: «Такая обширная потеря [будущих] эмбрионов заставляет усомниться, что основа невещественной индивидуальности присутствует уже в зачатии».

³ «Опосредованное одушевление» называется в научной литературе и «замедленной гоминизацией». Критику этой теории см. Grisez, Germain. «When Do People Begin?», а также May, William E. «Zygotes, Embryos and Persons – Part 2».

Не менее тщательно проработанный и основанный на доскональном изучении научной литературы подход демонстрирует Ричард Маккорник в статье «Кто или что есть преэмбрион?». Он утверждает, что термин «преэмбрион» принят некоторыми американскими и английскими организациями на том основании, что «самые ранние стадии развития млекопитающих в первую очередь предполагают становление внеэмбрионального трофобласта и лишь потом формирование эмбриона». Но, как мы увидим далее, именно этот взгляд как раз и оспаривается последними открытиями эмбриологии. Статья Маккорника анализирует аргументы других авторов-католиков в пользу того, что начало человеческой индивидуальности есть также и зарождение человеческой личности. Подобно Шенону и Уолтеру, он хочет доказать, что человеческая индивидуальность определяется не оплодотворением, а всем процессом, приводящим к «обособлению» и формированию первичной полоски (после чего раздвоение уже невозможно). Для этого Маккорник вводит принципиальное различие между «генетической» и «эволюционной» индивидуальностью. Первая действительно существует с момента оплодотворения, но это еще не означает, что зародыш уже есть «личность» или «одушевленное человеческое существо». Ибо «до того, как станет возможна личность, в организме должна существовать некая биологическая стабильность. Эта стабильность отсутствует до периода первичной эмбриональной организации», то есть до возникновения первичной полоски. Маккорник приходит к выводу, что преэмбрион должно квалифицировать как личность в том смысле, что он — «*personne en devenir*»¹, однако, учитывая характерную для зародыша totipotентность и способность к раздвоению, предпочитает все же термин «преэмбрион». Итак, преэмбрион — не «кто», а «что»: нечто генетически уникальное и «в потенции могущее стать человеком». Но

¹ Личность в становлении (фр.). — Примеч. перев.

эта потенция может реализоваться лишь с приобретением «эволюционной индивидуальности», после появления первичной полоски. Преэмбрион, заключает Маккормик, следует считать личностью, но лишь ввиду «заложенной в нем возможности» превращения в личность и в силу того, что проблема эта «связана с множеством неясных вопросов», которые он и перечисляет.

На основании всего вышесказанного Маккормик в принципе не исключает даже нетерапевтического экспериментирования с зародышем, которого он не признает одушевленным человеческим существом. Правда, он допускает такие исследования лишь при условии, что критерии их будут установлены на государственном уровне. Не касаясь прямо проблемы абортов в доимплантационный период, он, судя по всему, считает их морально допустимыми при беременности вследствие изнасилования¹.

Жером Лежен и «концентрационная банка»

Как относиться к доводам, обосновывающим различие между преэмбрионом и эмбрионом, или между генетической и эволюционной индивидуальностью? В сущности, весь вопрос сводится к тому, насколько убе-

⁶⁹ Статья П. Стейнфелса (Steinfels, Peter. «Catholic Scholars, Citing New Data, Widens Debate on When Life Begins» // *New York Times*, 13 January, 1991) содержит серьезный анализ работ Маккормика и Шеннона – Уолтера и убедительно оспаривает часто выдвигаемый критерий «зарождения мозга». По мнению некоторых, необходимо признать отношение симметрии между началом мозговой деятельности (зарождение мозга) и ее окончанием (смерть мозга). Если смерть мозга, рассуждают они, означает смерть человека, то рождение, или начало человека, определяется началом мозговой деятельности. А между тем, как замечает (в передаче Стейнфелса) Маккормик, «мозговая деятельность плода не стимулирует процесс целостного органического развития в том смысле, в каком прекращение мозговой деятельности завершает его». К тому же нет единого мнения и относительно того, с какого момента можно говорить о «зарождении мозга».

дительны доказательства totipotentности бластомеров, как и утверждение Маккорника, что «самые ранние стадии развития млекопитающих в первую очередь предполагают становление внеэмбрионального трофобласта и лишь потом формирование эмбриона». При всей убедительности обоих утверждений данные более поздних исследований дают основание и для иных выводов.

Но прежде чем привести эти данные, необходимо подчеркнуть, что эмбриологическая наука находится в состоянии непрерывного изменения. В США и Европе, особенно во Франции, развернулась дискуссия о роли цитоплазмы в передаче генетической информации новооплодотворенному овоциту, и вопрос этот, как и ряд смежных вопросов, вызывает доныне серьезные разногласия. При этом, однако, все яснее вырисовываются доказательства того, что жизнь человека как неповторимого существа, то есть носителя личностного бытия, начинается не с имплантации, а с завершения оплодотворения и следующей за ним сингамии или, самое позднее, с момента образования двуклеточной бластулы. Для наглядности полезно вспомнить недавний инцидент, привлекший широкое внимание средств массовой информации тем, что благодаря ему «тайное учение» эмбриологии вошло в соприкосновение с гражданским законом.

В апреле 1989 г. «Нью-Йорк таймс» сообщила о предстоящем разводе Мэри Дэвис и Джуниора Льюиса Дэвиса из Меривилла (штат Теннесси). Этот инцидент стал *cause celebre*, поскольку супруги Дэвис ранее прибегли к оплодотворению в пробирке, давшему в итоге девять эмбрионов. Два из них были введены в матку миссис Дэвис, причем имплантация не удалась, а остальные семь — заморожены для использования в будущем. В ожидании развода м-с Дэвис подала иск об опеке, чтобы получить эмбрионы в свое полное распоряжение. В ответ ее муж заявил, что не желает принимать на себя родительские обязанности в отношении детей, которые

могут появиться на свет после развода, и подал встречный иск, намереваясь уничтожить эмбрионы, рассматривая их как часть «совместного достояния».

Помимо проблемы криогенного сохранения (ввиду вероятности, что из-за юридических проволочек эмбрионы погибнут в своей «концентрационной банке»), в этой истории ясно проступает морально-этическая проблема, сводящаяся к одному-единственному вопросу: что такое эмбрионы — человеческие существа с «правами», которые призван защищать закон, или всего лишь «общее достояние» супружеского раздела между конфликтующими сторонами? В конце концов дело решил апелляционный суд. Джунior Дэвис выиграл иск, и эмбрионы, по всей вероятности, были уничтожены¹.

Главным свидетелем ответчика (матери) выступил известный французский генетик д-р Жером Лежен, снискавший мировое признание открытием «трисомии 21» как причины синдрома Дауна. Пространные показания Лежена воспроизведены в его книге «Концентрационная банка. Когда начинается человеческая жизнь?»².

¹ Предполагаемая продолжительность жизни замороженного эмбриона — около двух лет, хотя новые технологии позволяют значительно увеличить этот срок (ср. недавние протесты в Англии против уничтожения эмбрионов, сохранявшихся в течение пяти лет). Еще до завершения всех юридических процедур (включая подачу апелляций) дело об эмбрионах Дэвисов осложнялось тем, что за этот срок эмбрионы могли утратить жизнеспособность. Новые технологии замораживания неоплодотворенной яйцеклетки позволяют надеяться, что криосохранение оплодотворенных яйцеклеток так или иначе отойдет в прошлое.

² Lejeune, Jerome. *The Concentration Can. When Does Human Life Begin?* San Francisco, Ignatius Press, 1992; французский оригинал издан в 1990 г. до завершения последних слушаний по апелляциям. Первоначальное решение судьи Дейла Янга было в пользу матери и подтверждало, что эмбрион может квалифицироваться как человек уже с момента оплодотворения. Это решение было обжаловано противной стороной. См.: Smothers, R. «*Embryos in a Divorce Case: Joint Property or Offspring*» // *New York Times*, 22

Хотя Лежен (к настоящему времени уже покойный) подвергался критике за свои интегристские взгляды и ревностную защиту консервативной католической позиции в вопросе абортов, его показания основывались на исследованиях, проводившихся в Англии, Франции и США и заслуживших признание научной общественности. В самом общем виде аргументация Лежена сводится к следующему.

В конце 1980-х годов английский генетик А. Джеффрис подтвердил генетическую уникальность каждого оплодотворенного человеческого овоцита. Проведенный им эксперимент доказал, что одноклеточной зиготе присуща «генетическая индивидуальность». Позднейшие коллективные исследования ученых Кембриджского университета и Университета Дюка установили, что химический процесс, известный как «метилирование», определяет информацию, передаваемую отдельными сегментами ДНК при оплодотворении. Долгое время хромосомы из материнской гаметы и соответствующие хромосомы из мужской гаметы, сливающиеся, чтобы образовать двадцать три хромосомные пары диплоидного ядра, считались идентичными. Открытие метилирования показало, что это не так; напротив, каждая мужская и каждая женская хромосомы наделяют зиготу уникальной информацией. Добавление метила (CH_3) в цитозиновую основу ДНК вызывает эффект «отключения» или подавления определенной генной активности, так что с каждым следующим делением клетки оказывались все более дифференцированными. По словам Лежена, оплодотворенная яйцеклетка — «самая специализированная клетка на свете»¹. Она содержит *всю* информацию, необходимую, чтобы произ-

April, 1989 и (без указания автора) «Frozen Embryos' Fate Awaits L. I. Custody Battle» // *New York Times*, 25 June, 1994. В последней статье говорится о другой женщине, желавшей обеспечить себе контроль над судьбой ее замороженных эмбрионов в случае развода.

¹ Lejeune. *Concentration Can*, 44.

вести живое человеческое существо. Первичная формула «человеческой жизни» выводится из уникальной организации хромосомного материала в ядре этой первой клетки. Как только оплодотворение завершилось, формула эта вступает в управление клеточной функцией.

Дело не меняется от того, что материнская РНК (рибонуклеиновая кислота), синтезированная в яйцеклетке и унаследованная зиготой в составе цитоплазмы, заведует развитием зиготы до конца первого ее деления (то есть осуществляет первое ее деление), после чего уже начинает проявляться эмбриональный геном. Этот самый ранний процесс развития происходит при сингамии. Возникающий в результате генетически уникальный индивид развивается вследствие взаимодействия ядра и цитоплазмы — взаимодействия, которое продолжается после того, как «включились» собственные гены эмбриона. Однако «первичная формула», которую можно идентифицировать как «душу», должна присутствовать с момента сингамии, чтобы создать условия для такого взаимодействия и управлять ростом зиготы.

Постепенно, по мере того как зигота претерпевает митоз, определенные дозы ее генетической информации «отключаются» вследствие метилирования. Это создает основу для дифференцировки, которая обеспечивает развитие организма в предимплантационный период¹.

¹ Ведущая фигура этих исследований — М. Азим Сурани из Отдела молекулярной эмбриологии Института физиологии животных и генетических исследований (Кембридж, Великобритания). Сурани и руководимый им научный коллектив исследовали процесс метилирования на эмбрионах мышей (см. Surani et al. «Developmental Consequences of Imprinting of Parental Chromosomes by DNA Methylation» // *Philosophical Transactions of the Royal Society*. London (1990), 313–327, а также: «Genom Imprinting and Development in the Mouse» // *Development* 1990. Supplement, 89–98). Эти работы продемонстрировали, что и материнский, и отцовский геномы необходимы для нормального развития мышного эмбриона, при этом было указано на различие геномов. В дальнейшем значитель-

Если Лежен прав, то клеточная дифференцировка «записана» или «запрограммирована» в зародыше с самого его возникновения. При первичном делении генетическая информация воспроизводится, передаваясь от первой клетки второй. Лежен вводит гипотетический трехклеточный уровень дробления и утверждает, что именно на этом уровне происходит *индивидуализация*. То, что индивидуализация эта связана именно с трех- или четырехклеточным уровнем, подтверждается невозможностью создания химеры (существа, возникающего из смешения генетически разнородного материала, — например, такой аномалии, как «овцекоз») на следующих уровнях дробления. По мере дальнейшего деления клеток определенная информация «отключается» и происходит еще более глубокая дифференцировка. Это означает, что клеточная дифференцировка начинается не с имплантации и «обособления» к концу двухнедельного срока, а с одноклеточной зиготы, когда уникальная «первичная формула» определяет и направляет дальнейший процесс, при нормальных условиях завершающийся рождением ребенка. Вот почему квалификация преэмбриона как «недифференцированной массы клеток» есть, по мнению Лежена, элементарное заблуждение. Дифференцировка, делающая возможным индивидуальное существование, наступает по окончании оплодотворения. Соответственно, оплодотворение и зачатие необходимо представлять как смежные процессы.

А отсюда следует и то, что сам термин «преэмбрион» должен быть отвергнут как неправильный. Если опло-
ную (хотя и малопонятную) роль в процессе импринтинга начинает играть материнская (овоцитная) цитоплазма. В соединении с феноменом метилирования это серьезный довод в защиту теории, что клеточная дифференциация появляется у мышиных эмбрионов начиная с двухклеточного уровня. Эмбриологи не пришли пока к единому мнению о том, происходит ли метилирование ДНК у людей, хотя большинство склоняются к положительному ответу.

дтврение и зачатие пограничны (смежны), то нет и различия между «генетической» и «эволюционной» индивидуальностью. В нормальных условиях оплодотворение означает начало непрерывного и длительного процесса постепенной «индивидуализации», протекающего как дифференцировка и специализация, начиная с двух- или трехклеточной стадии эмбрионального развития. Начало человеческой жизни связано, таким образом, не с «обособлением» и не с формированием первичной полоски (при всей ее важности для развития эмбриона). Человеческая жизнь начинается *оплодотворением*, когда «вписанный» в зиготу «код» или «программа» начинает полностью определять клеточное деление и обмен генетической информации.

Православный взгляд

Основной вопрос, обозначившийся в ходе дискуссии, связан с индивидуализацией — процессом, позволяющим говорить о существовании развивающейся или онтологической индивидуальности, то есть о человеческом индивиде, отличном от других людей, а следовательно, и о «личности». В настоящее время эмбриологи и опирающиеся на их выводы представители этического знания разделились на два лагеря. По мнению одних, тотипотентность и низкая дифференцировка бластомеров, или ранних эмбриональных клеток, вместе с высоким процентом естественного отторжения оплодотворенных яйцеклеток ясно свидетельствуют о «замедленном одушевлении» и дают основания характеризовать зародыш доимплантационного периода как «преэмбрион». Для других генетическая индивидуальность (безусловно существующая с момента сингамии), а также непрерывность процесса развития убедительно свидетельствуют о «немедленном одушевлении». Это означает, что эмбрион уже с момента оплодотворения есть человеческий инди-

вид, квалифицируемый как «личность», чьи права подлежат всесторонней защите со стороны закона¹.

Эта дискуссия выдвигает и очень серьезные морально-этические проблемы. Если «одушевление», или индивидуализация, имеет место лишь с появлением первичной полоски при имплантации, человеческие права «зародыша» представляются отнюдь не бесспорными. Сторонники этого взгляда в большинстве своем согласны, что преэмбриону, как потенциальному человеческому индивиду, следует оказывать уважение и предоставлять необходимую защиту от произвольных манипуляций. С другой стороны, использование его в экспериментальных целях для технического усовершенствования таких процедур, как замена генов, искусственное оплодотворение и контрацепция, признается ими вполне допустимым. Равным образом допускают они и прерывание беременности вследствие изнасилования или инцеста и защищают аборт «по желанию женщины». Но если принять как решительно доказанное, что клеточная дифференцировка начинается с самого оплодотворения и «одушевление» происходит одновременно с сингамией, все выводы о двухнедельном «окне» (о котором говорят в числе прочих Шенон и Уолтер) подлежат пересмотру. В таком случае totipotентность оказывается химерой — гибридом мечты, принимающей желаемое за действительное, и ущербной науки, а оплодотворение в пробирке и любые другие эксперименты с эмбриональным материалом — действиями, которые попирают права личности. И как бы ни был зачат эмбрион, умышленное прерывание беременности на любой стадии предстанет как морально непри-

¹ Убедительное подтверждение, что едва сформированный эмбрион — уже личность, приводится в: Grisez, Germain. «When Do People Begin?» и в его же: «Living a Christian Life», что составляет 2-й том *The Way of the Lord Jesus* (Quincey, IL, Franciscan Press, 1993, 488–496).

емлемый акт человекаубийства, ибо он уничтожает развивающуюся личность.

Какова позиция Православной Церкви? Православная антропология с ее важнейшим тезисом о священности и святости человеческой жизни требует, чтобы человеческая личность признавалась таковой с момента зачатия. И в то время как современная эмбриология указывает на некую двусмысленность такого утверждения, неприятие плодоизgnания на любом сроке (согласно 2-му правилу Василия Великого, «тонкаго различия плода образовавшагося или еще не образованнаго у нас несть»¹) сближает позицию нашей Церкви с консервативным католическим суждением о «немедленном», а не «замедленном» одушевлении.

При этом Православная Церковь полемизирует с католической доктриной «одушевления» — в той мере, в какой последняя основывается на традициях аристотелизма и томизма². Ее терминология — взять хотя бы собственно «одушевление», «вливание невещественной разумной души в тело», «принцип нематериальной индивидуальности» или «самости» — воспринимается православным сознанием как дуалистическая, принадлежащая наследию оригенизма. Для восточных отцов (как и для библейской традиции) душа составляет сердцевину личности (Быт. 1, 26–27; 2, 7). В строгом смысле следовало бы говорить «я *есмь* душа», а не «я обладаю душой». Думается поэтому, что корень давних споров о «замедленном» и «немедленном» одушевлении лежит в ущербной антропологии, которая «одушевляет» материальное тело разумной душой, созданной отдельно и

¹ Книга правил, л. 13. — Примеч. перев.

² В дополнение к упомянутому исследованию Н. Форда см. также: May, William E. «Zygotes, Embryos and Persons — Part 2»; Fisher, A. F. «Individualgenesis», 202f, 212–215, а также: Shannon and Wolter. «Reflections», 614–618.

«влитой» в него при оплодотворении, имплантации или на иной стадии развития.

Адепты теории «замедленного» одушевления исходят, как правило, из двух биологических фактов: синхронного деления монозиготы и «убыли», то есть спонтанного отторжения оплодотворенных овоцитов до имплантации. Оба аргумента проанализированы Энтони Фишером в статье «Становление индивида» («Individuation»), причем аргументация автора вполне совпадает с православной позицией. Но если проблема «убыли» разрешима лишь в связи с проблемой теодицеи¹, то относительно синхронного деления можно предложить следующие соображения.

¹ Как уже отмечалось в главе 1-й, православное богословие в своем понимании таких текстов, как Рим. 5, 12, исходит из того, что человечество унаследовало от Адама не индивидуальный грех, а «смертность». Подобная интерпретация расходится с западным схоластическим представлением о вечном осуждении некрещеных детей, включая погибшие эмбрионы (см., например, цитату из Ансельма Кентерберийского в Shannon and Wolter. «Reflections», 618, п. 59). Таким образом, преждевременная смерть эмбрионов, вызванная их «естественной убылью», представляет для нас не большее логическое затруднение, чем безвременная смерть детей от болезней и несчастных случаев. И то, что лишь последняя поражает нас своим трагизмом, объясняется потерей эмоциональной связи с ушедшим из жизни ребенком, которая особенно остро переживалась родителями и всеми, кто его любил. Очевидно, что между матерью и эмбрионом такой связи не существует. Но это обстоятельство не упраздняет «личностного» достоинства эмбриона, ибо, с православной точки зрения, оно возникает не от «вливания» души, но из отношений Бога с Его созданием. Личностное достоинство зависит, таким образом, не от «влитой души» и не от сознательных отношений индивида с другими индивидами, а от любви Божией, объемлющей носителей Его образа от зачатия до последнего вздоха и перехода в новую жизнь. Вот почему больные в коматозном или персистирующем вегетативном состоянии остаются личностями в самом полном значении этого слова, задуманные и утвержденные как таковые Самим Богом.

Точно установлено, что индивидуальные бластомеры обладают определенной totипотентностью еще до гастроуляции и «обособления». Одна или несколько клеток морулы могут быть отделены от основной массы, а поскольку отделившиеся клетки содержат всю генетическую информацию первоначальной зиготы, возможно их развитие в однояйцового близнеца. При всем том термином «totипотентность» следует пользоваться с большой осторожностью. На самом деле близнецы, обладающие сходным генетическим материалом, «идентичны» не в буквальном смысле, о чем хорошо знают их родители. И хотя оба развиваются из общего генома, они, в силу метилирования и действия овоцитной цитоплазмы (материнской РНК), генетически дифференцированы, ибо (и здесь мы следуем Джейфрису и Сурани) сами бластомеры дифференцируются начиная с двухклеточного уровня при первых проявлениях генома.

Итак, в предымплантационный период клетки могут раздваиваться, а в редких случаях и вновь соединяться. Мучительный вопрос «Одна здесь душа или две?» отпадет, если рассматривать каждую единицу как «являющую собой» душу, а не «обладающую» душой. Ибо под «душой» мы разумеем ту богоданную способность, или *dynamis*¹ («первичная формула» Лежена), которая актуализирует индивидуальное личностное бытие человека. В случае воссоединения это личностное бытие выражено уже не двумя, а одним индивидуальным бытием. Однояйцовые близнецы, таким образом, не одинаковые существа, их идентичность — генетического порядка, но она ограничена метилированием таким образом, что каждая единица развивается в отличную от других и неповторимую личность.

Итак, феномен totипотентности, принимаемый с известными ограничениями, не мешает нам видеть в эмбрионе индивидуализированное, личностное человеческое

¹ Силу (греч.). — Примеч. перев.

бытие. И хотя образование первичной полоски означает конец totipotentности и возможности синхронного деления, клеточная дифференцировка начинается не здесь, а почти сразу по оплодотворении, на стадии двух клеток.

Столь ранняя дифференцировка ставит под сомнение вывод Маккорника, что «самые ранние стадии развития млекопитающих в первую очередь подразумевают становление внеэмбрионального трофобласта и лишь потом формирование эмбриона»¹. Трофобласт на этой стадии такой же жизненно важный элемент и условие развития эмбриона, как и развивающиеся впоследствии жизненные органы, и этому не противоречит отторжение плаценты при родах. Точно так же отторгаются, заменяясь новыми, молочные зубы, волосы и практически каждая клетка любого органа при нормальном развитии человеческого организма. Но в таком случае непонятно, почему рост трофобласта в предымплантационный период не позволяет квалифицировать эмбрион как индивидуальную человеческую жизнь. Ибо, хотя трофобласт — видимый признак возникновения этой жизни, «программа», или «первичная формула», определяющая ее дальнейшее развитие в жизненно важные органы, уже действует, ожидая своего выражения в надлежащий момент жизненного цикла².

При нормальных условиях человеческое развитие предстает непрерывной чередой изменений: образование

¹ «Who or What is the Preembryo?», 1.

² В этой связи проф. Жермен Грисе замечает: «То обстоятельство, что основная энергия развития с самого начала идет на формирование трофобласта, вовсе не означает, что это не развитие эмбриона. Ибо вспомогательные материалы, отторгаемые при рождении, были до этого жизненными органами нерожденного индивида и частью его личности в не меньшей степени, чем наши сердце, легкие, почки и желудок — часть нас самих. Естественно, что в процессе развития сначала возникают те органы, которые наиболее важны на ранних стадиях жизни» (из личного письма от 7 сентября 1994 г. — И. Б.).

зиготы, имплантация, формирование нервной системы, рождение. И кроме самого *начального*, нет в этом движении иного момента, о котором можно было бы сказать, что «человеческая жизнь начинается здесь и теперь».

Рассуждая так, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой нравственной оценки таких процедур, как оплодотворение *in vitro* и аборт (по медицинским показаниям или по желанию женщины). При всей необходимости и желанности двухнедельного «окна», чтобы оправдать экстракорпоральное оплодотворение, пресечь нежеланную беременность или добиться разрешения на эксперимент с эмбриональным материалом, последние эмбриологические открытия показывают, что такого «окна» нет. Если верно, что дифференцировка клеток происходит уже на двухклеточном уровне, то определение ранней формы эмбрионального существования как «преэмбрионального» в лучшем случае есть заблуждение, в худшем — сознательный обман. Ибо такая дифференцировка — а на нее ясно указывают и обусловленная феноменом метилирования невозможность образования химер после четырехклеточного уровня дробления, и сама природа синхронного деления (при правильном ее понимании) — подтверждает убеждение Церкви, что человеческая жизнь начинается с оплодотворения и сингамии.

Но если бы эмбриологам и удалось непреложно доказать, что такой дифференцировки *не существует* (иными словами, что метилирование не имеет отношения к человеку, а преэмбрион — всего лишь «масса недифференцированных клеток»), это не повлияет на православное убеждение, что человеческая жизнь начинается с зачатия, понимаемого как оплодотворение. И дело отнюдь не в «инерции консерватизма», а в том неопровергимом факте, что человеческая «душа», дарованная Богом сила одушевления, присутствует уже в самом начале — в момент, когда пронуклеусы спермы и яйцеклетка сливаются, образуя зиготу и полагая начало новому непов-

торимому человеку. Жизненное начало, или «первичная формула», задающая всю дальнейшую последовательность развития и в нормальных условиях приводящая к рождению ребенка, обнаруживает себя уже на первоначальной стадии. И потому никакие доводы о моральной допустимости абортов, искусственного оплодотворения и экспериментов с эмбриональным материалом не могут миновать очной ставки с этой непреложной истиной.

Взяв за основу эти соображения, перейдем к проблематике абортов, новейших репродуктивных методик и генной инженерии. Наша задача — выяснить морально-этическую сторону подобных процедур в свете только что сформулированного вывода: человеческая жизнь начинается с оплодотворения и с той поры требует полнейшего уважения и всесторонней защиты.

Глава 4

СВЯЩЕННОСТЬ ЖИЗНИ ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ БИОМЕДИЦИНСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей.

Пс. 138, 13

И познал Елкана Анну, жену свою, и вспомнил о ней Господь. Чрез несколько времени зачала Анна и родила сына, и дала ему имя Самуил, ибо, говорила она, от Господа я испросила его.

1 Цар. 1, 19–20

Если какое-нибудь поколение благодаря евгенике и научному образованию и вправду получит власть делать своих потомков кем пожелает, все последующие люди будут жертвами этой власти. Они окажутся слабее, а не сильнее.

К. С. Льюис. Упразднение человека

На пороге XXI столетия перед Православием всталася одна из труднейших задач — отстоять и заново утвердить центральное положение своей антропологии, а именно то, что Бог сотворил человека по образу Своему. Свобода и обязательства, налагаемые этим творческим актом Божиим на человека, подразумевают три главных условия его *богообразности*, которые можно определить как «самосозидание», «самовластие» и «самореализация». Это означает, что в определенном смысле все мы призваны Богом быть хозяевами нашего происхождения, нашей деятельности и конечной цели нашего бытия. Но осуществляется наше призвание в акте «синергии», или соработничества Богу, так что почин, руководство и ко-

ничный успех этого процесса — дело Духа Святого. Этот парадокс ярко выразил апостол Павел, указав на недостаточность для спасения «дел закона» (Рим. 3, 20) и призвав верных «со страхом и трепетом совершать свое спасение» (ср. Флп. 2, 12). Ибо Бог, как сказано им далес, «производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению».

Любая оценка опасностей, а равно и возможностей, которые несут с собой современные биомедицинские технологии, должна учитывать прежде всего трансцендентное происхождение человека и предназначение его к вечности. Всякий другой подход сводит человеческую личность к нулю без цели и надежды. Результатом такой редукции уже стал «обмирщенный человек», который ни во что не верит и ни о чем не печется. Сегодня больше, чем когда-либо долг православных христиан не только *верить*, что человек — носитель образа Божия, но и свидетельствовать эту истину так, чтобы свидетельство их преображало всю духовную атмосферу и самую жизнь общества. И когда заходит речь об уважении к человеческой жизни, голос Православия должен звучать в залах наших законодательных учреждений так же громко, как с амвонов наших храмов.

Ниже я постараюсь рассмотреть несколько связанных между собой вопросов, вызывающих острое беспокойство вследствие бурного развития биомедицинских технологий. Сначала мы коснемся морально-этических последствий легализации абортов и внедрения новых репродуктивных методик, затем рассмотрим наиболее характерные тенденции в области генной инженерии. Я не собираюсь детально описывать все достижения в этих областях, моя цель — показать, в каком смысле подобные достижения могут нести надежду или угрозу жизни и вере христиан в сегодняшнем мире. Главной же нашей задачей остается богословская оценка этих проблем и хотя бы предварительное определение церковно-пастырского к ним отношения.

Аборт и священность внутриутробной жизни

Задумав перечислить беды, поражающие сегодня и технологически развитые, и более традиционные общества, мы, без сомнения, должны будем начать с абORTа. Решения по процессам «Роу против Уэйда» и «Доу против Бултона», вынесенные Верховным судом США 22 января 1973 г., легализовали «аборт по желанию» в первые три месяца беременности. Как заявил судья Гарри Блекман, автор решения по делу Роу, «слово “личность” в значении, употребляемом 14-й поправкой [к Конституции], не подразумевает нерожденных»¹. В 1979 г. ныне упраздненный Консультативный совет по этике при Департаменте здравоохранения, образования и социального обеспечения США признал за эмбрионом право на «глубокое уважение». Но, согласно тексту этого признания, «уважение» к эмбриону не означает, что он пользуется «всеми юридическими и моральными правами, какими обладает личность». Эта точка зрения спустя пять лет была воспроизведена в широко распространенном докладе Комиссии Уорнока (Великобритания): эмбрион, несомненно, обладает «особым статусом», но не статусом живого младенца или взрослого.

Как только этот редукционистский взгляд на внутриутробную жизнь получил публичное признание, последующие законы стали непрерывно удлинять допустимый срок искусственного прерывания беременности (поначалу трехмесячный), вследствие чего американская женщина получила неограниченное право на аборт по любой причине и на любом сроке. В ходе такого стремительного движения к «репродуктивной свободе» в США за последние 25 лет было произведено свыше 30 млн. искусствен-

¹ Цит. по: Brennan, W. *The Abortion Holocaust*. Missouri, Landmark Press, 1985, 95. Блестящую оценку первых образцов законодательства об абORTах см. в: McCormick, R. «Abortion Dossier»// *How Brave a New World*. Washington, Georgetown University Press, 1981, 117–175.

ных абортов, причем более 98% из них — «по желанию», а не по медицинским показаниям. По последним данным, 43% американок на протяжении своей жизни хоть раз прибегнут к аборту¹.

В результате развития пероральной контрацепции учёные-фармацевты Франции объявили 1987 год годом самостоятельно производимых абортов. Будучи по замыслу контрацептами, таблетки RU-486 французского производства (названные так по лаборатории Русселя-Уклафа, где их разработали в начале 1980-х) на самом деле облашают абортивным действием. Вызывая у женщины менструации даже при беременности, они позволяют, как выразился один журнал, «производить аборта, не покидая спальни».

Вследствие всего этого аборт на наших глазах становится наиболее предпочтительным средством контроля над рождаемостью. И то, что такое положение дел до сих пор вызывало — даже среди христиан — лишь слабые протесты, во многом объясняется тем «сейсмическим сдвигом» в нравственной атмосфере, который произвело судебное решение по делу «Роу против Уэйда», поставившее право женщины на «неприкосновенность частной жизни» выше права ребенка на жизнь.

Православие всегда относилось к абортам однозначно. С раннехристианской эпохи и поныне Церковь осуждала и осуждает плодоизгнание как не имеющее оправдания уничтожение невинной человеческой жизни. Эвтаназия тоже есть убийство невинного человека, но там хотя бы присутствует мотив облегчения страданий, и потому действие это можно эвфемистически обозначить как «милосердное». При аборте же убийство совершается

¹ Эта статистика приведена в статье: «Abortions in America» // *U.S. News & World Report* (Jan. 19, 1998), 20f, и названа там «устрашающей». Она означает, говорит автор, что через двадцать пять лет после «дела Роу против Уэйда» аборты стали безопасны, легальны и широко распространены.

исключительно в интересах лиц иных, чем жертва. Поэтому аборт – это предумышленное убийство без смягчающих обстоятельств. Поборники «свободного выбора» протестуют против определения искусственного аборта как убийства, указывая, что последнее подразумевает *незаконное* лишение человека жизни, а поскольку аборты в США легализованы, то и термин этот совершенно неуместен. Противники аборотов указывают в ответ на несостоятельность решений Верховного суда, как 1) превратно толкующих Конституцию США и 2) вытекающих из узурпации судебными органами функций законодательной власти.

Убеждение, что аборт равнозначен убийству (в данном случае добровольному и сознательному лишению невинного человека жизни в интересах другого лица или лиц¹), прочно основано на библейских источниках Откровения. Книга Псалмов говорит о каждом человеке как о создании Божиим, лично известном Богу еще в материнской утробе: «Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей... Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидался был в тайне, образуем был во утробе. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138, 13–16).

Исаия и Иеремия еще до зачатия призваны Богом и поставлены на пророческое служение среди иудеев и язычников: «Господь призвал меня от чрева, от утробы матери моей, называл имя мое... И ныне говорит Господь, образовавший меня от чрева в раба Себе, чтобы обратить к Нему Иакова и чтоб Израиль собрался к Нему» (Ис. 49, 1, 5); «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из

¹ Хотя потенциально и подлежащее моральному осуждению, лишение жизни на войне или в качестве меры уголовного наказания с технической точки зрения не составляет убийства, поскольку предполагает, что и военный противник, и преступник не являются невинными жертвами.

утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1, 5).

Та же тема звучит у апостола Павла в Послании к Галатам (1, 15 сл.): «Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Свою, благоволил открыть во мне Сына Своего». И пророки, и апостолы от века известны были всеведущему Богу и лишь впоследствии созданы Им и призваны на дело Его во исполнение Божественного замысла о мире. Но, как явствует из слов псалмопевца, творческие действия Бога, как и призыв Его, имеют в виду каждого человека. Общая мысль всех приведенных текстов в том, что внутриутробная жизнь с самого зачатия есть бытие человеческого индивида. Это значит, что все определяемое нами как «внутриутробная жизнь» в глазах Божиих есть жизнь глубоко «личностная». Новый человек созидается Богом при содействии других людей (родителей) по образу Божию и как носитель этого образа, что само по себе наделяет его нравственным и духовным достоинством «личности».

Как показано в предыдущих главах, давние споры, с какого времени плод считается человеком, а лучше сказать — когда он становится личностью, — изначально пошли по неверному пути. Они основывались на ошибочном предположении, что критерии определения личности — будь то зачатие, имплантация, «шевеление» или рождение — сперва устанавливаются другими людьми, а затем получают подтверждение в жизни плода. Возвращаясь к теме, затронутой в главе 1-й, необходимо напомнить, что с точки зрения Православия *личностное достоинство даруется Богом*, а не достигается в процессе физиологического развития и не устанавливается ни медицинским анализом, ни общественным мнением. «Познайте, что Господь есть Бог наш: Он сотворил нас, а не мы; мы же — народ Его»¹.

¹ Пс. 99, 3 по греческому «переводу семидесяти» (Септуагинте); в некоторых еврейских рукописях [которым следует в данном слу-

Много скороспелых заключений последовало из того, что Новый Завет хранит по поводу абортов молчание. Хотя и нельзя исключить, что осуждение *pharmakeia* («волшебства», или «чародейства») в Послании к Галатам 5, 20 (ср. Откр. 9, 21; 18, 23) намекает на снадобья abortивного действия, гораздо вероятнее, что оно относится к колдовству и магии. И даже Ветхий Завет с его куда более детальной регламентацией жизни и поведения очень мало говорит о плодоизгнании. А один ветхозаветный текст на первый взгляд и вовсе опровергает мысль, что внутриутробная жизнь есть жизнь человеческая и равноценная жизни рожденного человека: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но *не будет другого вреда*, то взять с виновного пени... А *если будет вред*, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб...» (Исх. 21, 22 сл.; курсив мой. — И. Б.).

Поименованный здесь «вред» относится, судя по всему, к причинению телесного ущерба не плоду (который может погибнуть вследствие выкидыша), а матери. Альтернативное толкование этого места связывает первое допущение («если не будет вреда») с побоями, вызвавшими преждевременные роды без ущерба для младенца, а второе («если будет вред») — с тяжким телеснымувечьем или смертью младенца и налагает на виновного (виновных) наказание по *lex talionis* — праву равного возмездия. Это толкование, однако, представляется натянутым. Так или иначе, в обоих случаях приведенный текст говорит о нерожденной жизни, а не об abortе как таковом.

Септуагинта (греческий «перевод семидесяти») отличается от еврейского текста тем, что переносит акцент на плод. Этот перевод различает — в духе греческой философской традиции — младенца «несформировавшегося»

чае русский синодальный перевод] это место читается иначе: «Он сотворил нас, и мы — Его, Его народ». В любом случае псалмопевец говорит об абсолютной власти Бога над всей человеческой жизнью и деятельностью.

(*me exeikonistmenon*, ц.-сл. «неизображен») и «сформировавшегося» (*exeikonistmenon*, ц.-сл. «изображен»). Если извергнутый младенец был «несформировавшийся», нанесший побои наказывался штрафом, который назначит отец, если сформировавшийся — обязывался понести вред, равный понесенному младенцем, вплоть до смерти. Другими словами, виновник выкидыша, вызвавшего смерть почти выношенного плода, заслуживал смертной казни.

Приведенный фрагмент, широко комментировавшийся и древними, и современными авторами, говорит только о выкидыше [от несчастного случая]. Ни здесь, ни в других библейских текстах мы не встретим прямых высказываний против абортов. (Впрочем, Иосиф Флавий в сочинении «Против Апиона» II, 202 утверждал, что еврейский закон «воспрещает женщинам умерщвлять плод», и приравнивал это деяние к детоубийству.) И когда христианские активисты движения противников абортов обосновывают, и вполне правомерно, свою позицию ссылками на Священное Писание, то делают они это ввиду недвусмысленного его утверждения, что Бог — Владыка и Промыслитель над всем человеческим бытием от зачатия до смерти, и в силу его свидетельства о сокровенной связи между Богом и каждым человеком, сообщающей человеку неотъемлемое и вечное свойство личности — «богопричастность».

Если же обратиться к святоотеческой и литургической традициям Церкви, то они прямо и однозначно осуждают преднамеренный аборт. Памятник II в. по Р. Х. «Дидахэ», или «Учение Двенадцати Апостолов», основанный на традиции I в., предписывает: «Не убивай младенца во чреве» (2:2), добавляя: «И по рождении не убивай его». Так называемое «Послание апостола Варнавы» (по-видимому, начало II в.), передающее в несколько измененном виде заповедь Иисуса о ближнем: «Возлюби ближнего больше, чем свою душу», прибавляет формулу «Дидахэ»: «Не убивай младенца во чреве», и это наво-

дит на мысль, что последняя была непременным элементом раннехристианской катехезы (наставления в вере). Сходное отношение к аборту высказывают апологет Афанагор («Ходатайство за христиан», 35, ок. 177 г., где избавляющиеся от плода женщины названы «убийцами») и Тертуллиан («О душе», 27, ок. 210 г., где он излагает свою теорию «немедленного одушевления», предполагающую, что душевная и телесная субстанции человека возникают одновременно). Близкие по смыслу тексты встречаются также у Климента Александрийского и Лактанция. Тертуллиан клеймит плодоизгнание как «убийство», независимо от того, «сформирован» плод или нет («Апология», 9).

Обличая неуместную снисходительность своего современника епископа Каллиста, Иполлит Римский (начало III в.) также осуждает «обеспложивающие снадобья», которые вызывают выкидыши. Позволяя знатным женщинам прелюбодействовать с рабами и иными низшими себя, а после этого прибегать к абортам, Каллист, по словам св. Иполлита, «вводит наравне с прелюбодеянием и убийство»¹. Среди тех, кто писал и проповедовал в том же духе на латинском Западе, особенно выделяются св. Амвросий Медиоланский, блж. Августин и Иероним Стридонский.

В IV в. архиепископ Кесарии Каппадокийской свт. Василий постановил, что преднамеренно убивающие плод подлежат наказанию наравне с убийцами, и, подобно Тертуллиану, — то ли вводя корректику к Александрийской традиции Септуагинты, то ли прозревая духовную проблематику «дела Роу против Уэйда» — добавил: «Нет у нас различия между плодом сформированным и несформированным» (Письмо 188, правило 2-е). Его современник свт. Иоанн Златоуст видел в аборте преступление хуже убийства и возлагал равную ответственность за него, как и за прелюбодеяние, и на мужчину, и

¹ *Philosophoumena* 9, 12.

на женщину. Особенно ополчаясь против блуда и «матери блуда — пьянства», Златоуст вопрошает: «Да и зачем ты сеешь там, где самая нива усиливается погубить плод, где множество причин бесплодия, где прежде рождения совершается убийство, так что ты не только предоставляешь блуднице оставаться блудницей, но и делаешь ее убийцею? Видишь ли, как от пьянства происходит блуд, от блуда — прелюбодеяние, от прелюбодеяния — убийство или, правильнее сказать, нечто хуже убийства... так как здесь не умерщвляется рождение, но самому рождению полагается препятствие... Не значит ли это, что ты... женщину, сотворенную для деторождения, располагаешь к убийству?.. хотя решение... и принадлежит ей, но главною причиной бываешь ты»¹.

Не менее решительно осуждают аборт и церковные каноны. Поместный Эльвирский Собор (305 или 306 г., Испания) отлучал женщину за убийство плода, допуская ее к Святым Таинам лишь на смертном одре (правила 63, 68). Лишь немногим уступает в строгости правило 21-е Анкирского Собора (314 г.). Окончательно же сформулировал каноническую норму по этому вопросу Трульский (Пято-Шестой, 692 г.) Собор, опиравшийся на правило Анкирского Собора и два Канонических послания (2-е и 8-е) Василия Великого. Его 91-е правило определяет: «Жен, дающих снадобья, производящие недоношение плода во чреве, и приемлющих отравы, плод умерщвляющая, подвергаем епитимии, налагаемой на человекаубийцы»², то есть как минимум десятилетнему отлучению. Таким образом, преднамеренный аборт квалифицируется церковными канонами как убийство, ответственность за которое падает и на прибегающих к нему женщин, и на тех, кто обеспечивает им практичес-

¹ Беседа 24-я на Послание к Римлянам, 4. Цит. по: *Творения Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского*. Т. 9. Кн. 2. С. 789–790.

² Цит. по: *Книга правил*, л. 113.

кую возможность воспользоваться этой процедурой. Вместе с тем здесь не получила развития мысль некоторых раннехристианских писателей о равной ответственности отца и матери за детоубийство.

Убедительнейшим свидетельством, что Церковь всегда признавала внутриутробную жизнь вполне человеческой и личностной, служит ее литургическое предание. Среди праздников Церкви не только Рождество Богоматери, Иоанна Предтечи и Самого Иисуса Христа, но и *Зачатие их* (соответственно 9 декабря, 23 сентября и 25 марта ст. ст.). Вспомним, что Благовещение Пресвятой Богородицы есть праздник зачатия Господа, а супружеское объятие Иоакима и Анны понимается как иконографическое изображение зачатия Пресвятой Девы Марии. Библейской же основой гимнографического и иконографического свидетельства Церкви о зачатии является в первую очередь повествование евангелиста Луки о встрече Марии и ее родственницы Елисаветы: «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее». Исполненная Духа Святого Елисавета благословила Марию со словами: «...когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостию во чреве моем» (Лк. 1, 41–44). В соединении с рассказом о непорочном зачатии Господа это свидетельство о внутриутробной жизни Предтечи не оставляет сомнений, что и евангелист, и стоящее за ним Предание видят в нерожденном младенце полноценного человека, наделенного сознанием, испытывающего и выраждающего человеческие предпочтения и эмоции¹.

¹ Более детальное освещение дискуссии о библейских и святоотеческих основах православного отношения к abortu см.: Schaeffer, Frank. «The Church against Abortion» // *Christian Activist*. Vol. 3/3 (Spring 1993) и главу 18 его же книги: *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion*. Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1994, 233–253. Первая работа содержит сведения о

Итак, ясно: вопреки определению Верховного суда США, что «плод, по крайней мере в первые два тримес-тра беременности, не является, с точки зрения Консти-туции, живой личностью»¹, Православная Церковь убеж-дена, что личностное человеческое бытие начинается не с имплантации эмбриона, не с «первого шевеления» и не с появления на свет, но с *самого зачатия*, которое определено в предыдущей главе как «сингамия» — обра-зование генетически уникального индивида в процессе оплодотворения. И потому нравственный долг право-славных христиан — принять философию движения про-тивников абортов, основанную на подлинно библейской антропологии, а не на соображениях социального или «политкорректного» свойства.

Среди православных христиан, однако, нет полного единомыслия в том, что относится к программному выра-жению или практическому осуществлению этой филосо-фии. В статье «Аборт и общественное мнение» Питер Дж. Паппас, основываясь на данных социологического опроса, отмечает частый ответ: «Лично я против абортов, но счи-таю, что вопрос этот каждая женщина должна решать сама», или: «На мой взгляд, аборт — это плохо, но я счи-таю, что он должен быть легальным». И «хотя такое от-ношение к абортам, — говорит автор далее, — никогда не было озвучено в официальных заявлениях православных сообществ Америки, оно разделяется многими верующи-ми — и духовенством, и мирянами»². Но верно и то, что многие православные, и среди них несколько епископов, играют видную роль в деятельности таких организаций, как «Православные христиане за жизнь», которая среди

различных абортивных технологиях, включая «аборт при частич-ных родах», который мы рассмотрим ниже.

¹ Заключение Юридической комиссии Сената США от 1982 г. Цит. по: Varga, A. *Main Issues in Bioethics*. New York, Paulist Press, 1984, 58.

² *SVTQ* 39/3 (1995), 234.

прочего координирует участие православных обществ и частных лиц в ежегодном марше против абортов в американской столице. Очень многие православные горячо одобряют и поддерживают такие начинания, даже если по каким-то причинам лично в них не участвуют. Другие же, однако, выражали озабоченность тем, что православные участники подобных мероприятий позволяют «кооптировать» себя в национальное движение против абортов, преследующее социальные и политические цели, чуждые, по их мнению, церковной жизни и вере.

Но при единодушном согласии в вопросе о статусе плода и в осуждении абORTA «по желанию» как дела глубоко безнравственного налицо разное понимание того, *каким быть православному свидетельству* в условиях, по достоинству названных «абортный холокост». Думается, что оно должно быть подчинено бескомпромиссному следованию заповеди Христа: «А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Мф. 10, 33).

К чему относятся эти слова — только ли к публичному и словесному исповеданию нашей веры во Христа? Не следует ли понимать их и в контексте евангельского учения о *ближнем* — о том, кто уже по причине своего существования близ нас нуждается в нашей любви и заботе во имя Иисуса Христа (Мф. 25, 40; Мк. 12, 31; Лк. 10, 33–35)? И если так, то найдется ли более близкий нам и более уязвимый «ближний», чем нерожденное дитя? Но тогда и единственно адекватный наш ответ «абортному холокосту» — мирное, но неизменно твердое противодействие суждениям и законам, которые его санкционируют, — противодействие словом и делом, воплощающими традиционное отношение Церкви к внутриутробной жизни.

Чрезмерная эмоциональность дискуссии об абORTах во многом обусловлена формой, в какую облечены доводы каждой стороны. Если аргументация противников абортов выстроена так, чтобы вызвать гнев и возмущение об-

щественности, то заявления сторонников «свободного выбора» изобилуют эвфемизмами (пример языковых манипуляций противоположного смысла – взятие в кавычки формулы «за свободный выбор», подчеркивающее, что на самом деле это движение *за аборта*). Такие приемы (или злоупотребления) неизбежны, доколе мы втянуты в гражданскую войну за «права». Хуже всего, что связанные с ней шум и ожесточение затемняют для обеих сторон главный вопрос: независимо от «прав» (эмбриона или матери) чем на деле оборачивается аборта для главных действующих лиц? Это подводит нас к проблемам болевых ощущений у плода и депрессии матери.

В июльском номере популярного журнала с характерным названием «Self» («Сам») за 1996 год напечатана статья, рекламирующая аборты на разный вкус. Заверив читателя, что аборта – один из наиболее безопасных видов хирургического вмешательства, и тут же приведя устрашающий перечень всевозможных осложнений, автор предлагает далее список медикаментозных и хирургических методов прерывания нежелательной беременности. Среди первых – таблетки РУ-486, вызывающие отторжение имплантированного эмбриона вместе со слизистой оболочкой матки, а также комбинация метотрексата и мизопростола, препятствующая делению клеток и провоцирующая сокращения матки с тем же конечным эффектом¹. Среди хирургических способов – комбиниро-

¹ В этой связи особый интерес представляет статья «Группа по абортам советует врачам средство прерывания беременности» («Abortion Group to Advise Doctors on Drug Used to End Pregnancy» // *New York Times* «National» , 30 March, 1996). Она содержит схему поэтапного применения двух названных лекарств. Первый этап – инъекция метотрексата (ранее получившего одобрение как противораковое средство), «который препятствует делению клеток и убивает плод». Через неделю следует прием противоязвенного препарата – мизопростола, вызывающего сокращение матки и извержение плода. Статья отмечает, что, по последним данным, приблизительно треть гинекологов Калифорнии, не производящих аборты, согласятся их

ванные процедуры: дилатация и выскабливание на ранних сроках беременности (освобождение матки от ее «содержимого» путем выскабливания или альтернативным способом — через вакуумную аспирацию, то есть отсасывание); дилатация и эвакуация (расчленение ребенка щипцами прежде удаления его из матки) и дилатация и экстракция (эта процедура, известная также как «аборт при частичном рождении», описана нами ниже). Статья, кстати говоря, не дает их описания, но зато определяет последнюю процедуру как «выполняемую лишь на поздних сроках беременности (обычно свыше 24 недель), когда налицо прямая угроза жизни матери или серьезные повреждения плода». Как мы сейчас убедимся, это еще один пример сознательного обмана и искажения фактов: аборты «при частичном рождении», легальность которых, признанная президентом Клинтоном в 1996 и 1997 гг., в 1998 г. оставалась в повестке дня Конгресса, во-первых, отнюдь не редки и, во-вторых, на практике не ограничены ситуациями смертельного риска или серьезной деформации плода.

делать при помощи этих препаратов. Сравнительно с хирургическими процедурами на более поздних сроках беременности схема выглядит настолько простой, что есть все основания ожидать стремительного роста ранних абортов (на 6–8 неделях). Статья сообщает также, что у некоторых женщин, подвергшихся клиническим испытаниям с применением этой комбинации препаратов, наблюдались судороги, тошнота и диарея. Некоторые женщины были обескуражены длительностью процедуры плодоизвержения и «тем фактом, что им приходится видеть то, что выходит из их тела». Полугодием раньше в «Ньюсик» появилась статья «Кровь и слезы» («Blood and Tears»), описывающая эмоциональный ущерб, который понесли женщины, избравшие медикаментозный аборт с применением миферпристона (18 сентября 1995, с. 66–68). Речь шла о двух женщинах, каждая из которых абортировала плод у себя дома, внимательно рассмотрела его «крохотные кулачки», а затем спустила в канализацию. «Несколько, — заключает автор, — так ли уж много женщин, в самом деле желающих увидеть свой плод и самим избавиться от него».

Когда автор статьи упоминает о боли, это относится лишь к физическим страданиям матери во время процедуры. Он ни слова не говорит о послеабортном синдроме, который наблюдался у множества женщин (по некоторым данным, до 90%) в виде депрессии, повышенной тревожности, обострения чувства вины, нарушения сексуальных функций, булемии и иных компенсаторных расстройств и, наконец, в навязчивой мысли о самоубийстве и прочих симптомах, требующих госпитализации для оказания психиатрической помощи¹. Умалчивает автор и о последствиях абORTа для *мужчин*, хотя результаты специальных исследований говорят о нередких случаях глубокой и длительной депрессии у отцов абортированных детей. Как заявила группа врачей-католиков, «в юридическом смысле мужчина — противник аборта лишен всякой поддержки закона и возможности отстоять право своего ребенка на жизнь. Горе его усугубляется ощущением своего бессилия... Убивающий причиняет боль и живым. Эта боль не знает разделения по половому признаку»². Самое поразительное в публикации «*Self*» — это то, что в статье вообще не упоминается о том, что перечисленные процедуры «расчленяют» — еще один излюбленный эвфемизм вместо «разрывают на части» — тело нерожденного младенца. (Так, в лучших традициях новояза, привычного для апологетов «свободного выбора», отмечается, между прочим, что «канюля (трубочка) подключена к вакуумной установке, которая отсасывает содержимое матки». Это «содержимое» не что иное как изуродованные останки ма-

¹ См., например, краткое сообщение в: *ALA Journal*, Feb., 1997, 11 (со ссылкой на последнее издание *Post-Abortion Review*, 1994) и особенно: Reardon, David. *Aborted Women. Silent No More*. Chicago, Loyola University Press, 1987, Ch. 4 («The Psychological Impact of Abortion»).

² Rue V. M. and Tellefsen C. «The Effects of Abortion on Men» // *Ethics and Medics. Catholic Tradition and Bioethics*. Vol. 21/4 (April 1996), 3–4.

ленького человека.) Не упоминается здесь и о часто применяемой технике солевого отравления, когда в брюшную полость матери вводится игла с высококонцентрированным раствором соли. Смерть от вдыхания и заглатывания соли, иссушающей и сжигающей тельце ребенка, наступает примерно через час¹.

На какой стадии внутриутробной жизни эти процедуры могут причинить ребенку боль и страдание? Современная эмбриология выяснила, что нервная система плода окончательно формируется и начинает функционировать примерно на восьмой неделе беременности. При установлении же срока, с какого развивающийся плод начинает ощущать боль, мнения ученых расходятся, и линия разделения во многом определена их отношением к аборту. Сторонники его утверждают, что болевой рефлекс возникает лишь при вполне сформированной коре головного мозга, противники — что это происходит намного раньше, возможно уже на восьмой неделе. Но хотя об окончательном формировании проводящих путей болевой чувствительности можно говорить не ранее двадцать шестой недели, большинство эмбриологов, похоже, склонно думать, что ощущение боли появляется ранее окончательного формирования коры головного мозга², а именно как только начала функционировать нервная сис-

¹ *U.S. News and World Report* (19 January, 1998, 32) описывает широко применяемую процедуру «дилатации и эвакуации» как такую, «при которой плод разрезается зубчатыми щипцами с последующим удалением его, часть за частью, из матки». «Если люди протестуют против дилатации и экстракции, — сказал директор одной клиники, — что скажут они по этому поводу? Дилатация и эвакуация — следующее поле битвы».

² Последние исследования болевой реакции у недоношенных и полностью доношенных новорожденных подтвердили, что развитие проводящих путей нервной системы эмбриона происходит на очень ранней стадии беременности. Анатомические изыскания уже продемонстрировали, что болевые нервные окончания в кожном покрове плода «сходны с находящимися в коже взрослых», и реакция ново-

тема ребенка. Таким образом, расчленяемый и отравляемый младенец умирает в страшных мучениях. Это в первую очередь относится к «аборту при частичном рождении». Данная процедура, как хорошо известно теперь американской общественности, предусматривает появление на свет почти всего тела ребенка (чем и обеспечивается, по-видимому, формально-юридическое отличие «дилатации и экстракции» от простого детоубийства) с оставлением в родовом канале части головы. Чтобы вскрыть череп младенца (для последующего отсасывания мозга вакуумным шлангом), абортомахер вонзает ножницы в затылочную его часть. Это вызывает коллапс черепа и облегчает экстракцию. Нет сомнений, что при подобных манипуляциях, совершаемых обычно на позднем сроке беременности, ребенок испытывает жестокие страдания.

Не будучи ни «безопасным», ни «редким», аборт «при частичном рождении» еще и бесполезен с медицинской точки зрения. По слухам вето президента Клинтона на постановление Конгресса от 1996 г. о запрете этой процедуры группа медиков, известная как

рожденных на болевые раздражители многообразна и сложна, будучи в равной степени кардиоваскулярной, респираторной, эндокринной, метаболической, психологической и поведенческой. При контрольных исследованиях уровень стресса и изменение в поведении у детей, получивших местную анестезию перед процедурой обрезания, был значительно ниже, чем у не получивших анестезии, а это доказывает, что реакция человеческого тела на боль весьма развита уже к моменту рождения. О наличии чувства боли на более ранних стадиях внутриутробного развития свидетельствует реакция кожных нейронов на прикосновение, пощипывание и покалывание, хотя интенсивность болевых ощущений до конца второго триместра пока не определена. См.: Fitzgerald M. and Anand K. J. S. *Developmental Neuroanatomy and Neurophysiology of Pain* (Ch. 2: «Pain in Infants, Children and Adolescents»). Baltimore-Philadelphia, Williams & Wilkins, 1993. Выражаю глубокую признательность доктору медицины E. M. Loutsch из отдела детской и подростковой психологии Нью-Йоркского центра медицины (Валхалла, Нью-Йорк) за предоставленную мне информацию по данному вопросу.

«Специальный союз врачей за истину» и насчитывающая в своих рядах более 300 специалистов, выступила с заявлением. «Аборт при частичном рождении, — говорится в нем, — отнюдь не является процедурой, необходимой для сохранения здоровья женщины или обеспечения ей фертильной способности в будущем. На самом деле она чрезвычайно опасна для женщины»¹. Что же касается ее «редкости» и «безопасности», то и материалисты, распространяемые движением сторонников «свободного выбора», говорят о тысячах таких абортов в год (и практически всегда — из соображений «удобства»²), и сами активисты его признают, что они чреваты серьезными осложнениями для женщины (перфорация матки, сильные кровотечения, перитонит, бесплодие и даже смерть). Почему же они продолжаются? Абортмахеры указывают в ответ на патологии плода (в частности, гидроцефалию), делающие такую процедуру «совершенно необходимой». Отсасывание же мозга и коллапс черепа, говорят они, облегчают выход ребенка. Вопрос, почему нельзя помочь рождению живого младенца посредством кесарева сечения, как видим, даже не обсуждается³.

¹ Цит. по: Kopaczynsky, Germain. «Partial-Birth Abortion. What's at Stake in the President's Veto?» // *Ethics and Medics* 21/12 (1996), 2.

² См., например: «A Bitter New Battle Over Partial-Birth Abortions» // *Newsweek* (17 March, 1997, 68).

³ Ложь и преднамеренное искажение фактов со стороны активистов движения за «свободный выбор» широко засвидетельствованы периодическими и другими изданиями. См., например, публикацию *Newsweek*, упомянутую в предыдущем примечании, и один из последних очерков Джона Лео: *Leo, John. «The First Crack in the Wall»* // *U.S. News & World Report* (10 March, 1997). Здесь сообщается о многочисленных «неправдах», публично заявленных в защиту абортов Роном Фитцсиммонсом, исполнительным директором Национальной ассоциации врачей, производящих аборты, и о той дезинформации, которая, по-видимому, спровоцировала вето Клинтона на ожидаемый запрет «аборта при частичном рождении». Лео приводит слова доктора Мартина Хаскела (владельца двух клиник

Итак, термин «аборт при частичном рождении» есть элементарная уловка, позволяющая избежать обвинения в детоубийстве — жестоком убийстве нежеланного ребенка. Эта варварская процедура должна быть запрещена: отчасти ввиду страшных мучений, которым она подвергает практически доношенного младенца, но прежде всего потому, что с ее помощью убивают живое дитя. И хотя Национальная лига борьбы за аборты и репродуктивные права и планирование семьи заявляет в ее оправдание, что ребенок умерщвляется общей анестезией, которую получает мать, довод этот, как показывает Роберт Борк (в статье с метким названием «Неудобные жизни»), — очевидная ложь. При «дилатации и экстракции» используется, как правило, местная анестезия, практически не оказывающая на ребенка обезболивающего действия. По словам Борка, «вице-президент Ассоциации обезболивания при родах и перинатологии назвал это заявление “безумным”, отметив, что “анестезия не убивает дитя, если вы не убиваете мать”. Два специалиста по “аборту при частичных родах” утверждали, что удаленный таким способом плод в большинстве случаев жив до окончания процедуры»¹.

«До окончания» — значит, до того, как в затылок ребенка вонзятся ножницы.

Лауреат премии Пулитцера журналист Пол Гринберг (синдикат «Los Angeles Times») опубликовал 23 февраля 1997 г. очерк «Аборт при частичном рождении под прикрытием частичной правды». Перебрав многочисленные доводы защитников этой процедуры — и среди них тот, что она служит интересам *детского здоровья* (!), — он приходит к выводу, который всем необходимо услышать

в Огайо, специализирующихся по данной процедуре), признающего, что в момент введения ножниц и при начале отсасывания мозга ребенок «как правило, жив».

¹ *First Things* (Dec. 1996); перепечатка в: *Christian Activist*. Vol. 10 (Winter – Spring 1997).

сквозь шум лживой пропаганды, развернутой сегодня сторонниками «свободного выбора»: «Главная цель аборта при частичном рождении нимало не отличается от той, что преследует большая часть миллиона с лишним абортов, совершаемых у нас ежегодно, и эта цель — *убийство ребенка*. И никакие пустые и бессодержательные эвфемизмы, призванные оправдать аборта при частичном рождении (в том числе “свобода репродуктивного выбора”), не могут замаскировать этот упрямый факт».

В мае 1997 г. мне довелось читать интенсивный курс биоэтики в Свято-Сергиевском Богословском институте (Париж). Где-то уже в конце его я подробно описал процедуру «дилатации и экстракции», о которой никто из участников занятий ранее не слышал. Выслушав это описание, две женщины (обе — француженки) залились слезами, мужская же часть аудитории (студенты самых разных национальностей) замерла, глядя на меня с недоверием. Позже, когда я подошел к француженкам, те встретили меня гневными вопросами: «Как же у них хватает духу проделывать такое?.. И как допускает мать, чтобы ее ребенка убивали таким варварским способом?» У меня нашелся лишь один ответ (который я предпочел оставить при себе): «Жестокие аборты так же типичны для Америки, как яблочный пирог»¹.

¹ Сошлемся на мнение Мэри Энн Глендон, профессора права при Гарвардском университете, высказанное на заседании подкомитета по конституции Юридической комиссии Палаты представителей США 22 апреля 1996 г.: «Любопытно, что вопрос [о законодательстве относительно аборта при частичном рождении. — И. Б.] не мог бы даже возникнуть в других законодательных системах, ибо прерывание беременности на поздних сроках едва ли не везде запрещено или по крайней мере строго регламентировано... В типичных ситуациях, то есть на ранних сроках беременности (самый короткий — до 10 недель — во Франции, самый большой — до 18 недель — в Швеции), законы других стран не квалифицируют аборта как преступление, но во всяком случае настаивают на предоставлении информации, консультаций и материальной помощи с целью

Наблюдаемое сегодня у многих христиан двойственное отношение к abortu связано обычно с так называемыми «трудными случаями». Есть примеры, где сами обстоятельства дела взывают, кажется, к Кьеркегору «потеснению этического принципаteleologическим», чему на языке православного богословия соответствует принцип икономии (*oikonomia*), или домостроительства. Считается, что определенные ситуации не только оправдывают abort, но и делают его морально необходимым. Среди подобных обстоятельств указывают обычно 1) патологии вроде внематочной беременности, эклампсии или рака матки, угрожающие жизни матери; 2) тяжелые психологические стрессы в период беременности, угрожающие ее здоровью; 3) беременность вследствие изнасилования или инцеста; 4) диагноз, основанный на амниоцентезе или обследовании хорионических ворсинок¹ и выявивший у ребенка серьезные физические и умственные отклонения на генном уровне. В подобных случаях, заключают сторонники этого взгляда, морально допустимо прервать беременность ради большего блага. Таким образом, «этический принцип» — то есть мораль-

обеспечить реальную альтернативу женщине, оказавшейся в сложных, подчас критических обстоятельствах. По истечении же начального периода законы большинства стран требуют серьезной мотивации aborta и определяют меры защиты женщины и ее нерожденного ребенка» («“Medically Necessary” Killing» // *The Human Life Review*, vol. 22/4, 1996, 56, 60).

¹ Обследование хорионических ворсинок может быть проведено на восьмой неделе беременности, в то время как амниоцентез не дает надежных результатов ранее пятнадцатой недели. Как отмечает Марк Лаппе в статье: «The New Technologies of Genetic Screening» // *The Hastings Center Report* 14, 5 (1984, 18–21), при обследовании хорионических ворсинок возрастает риск спонтанных abortов. Детальное описание процедуры и признание ее полезности для обнаружения хромосомных отклонений у ребенка в период внутриутробного развития см. в журнале *Prenatal Diagnosis*, издаваемом при UCSD Medical Center (San Diego).

ный запрет убивать плод — временно приостанавливает свое действие в пользу «телеологического принципа» — материнского права на жизнь и личное благополучие, которое окажется под угрозой при отказе от абортов. Подчеркнем, что юридически санкционированное «право» матери на жизнь, свободу и счастье получает приоритет над «правом» ребенка на «жизнь вообще».

Против постоянной апелляции к «трудным случаям» решительно и ярко выступает Валерия Протопапас — ведущая фигура движения «Православные христиане за жизнь»¹. Надо сказать, что ее позиция, раскритикованная как чрезмерно жесткая и предполагающая безоговорочный приоритет «прав» плода над «правами женщины», по сути дела, есть зеркальное отражение идеологии «свободного выбора». Но выводы, к которым она приходит — и которые заслуживают изучения в приходских и более широких кругах, — вполне согласуются с православным суждением о священности человеческой жизни.

При обсуждении этой проблемы полезно вспомнить старинную школьную максиму правоведов: «Трудные случаи создают плохой закон», одинаково применимую к юриспруденции и этике. Так, в дебатах об аборте сторонники «свободного выбора» воспользовались исключением для установления правила, ибо позиция, санкционирующая аборты на поздних сроках, сформировалась в немалой степени под влиянием постоянной апелляции к отнюдь не частым, но поразившим воображение общественности «трудным случаям».

Рассматривая эти случаи в перспективе «заботы о женском здоровье», Дэвид Рирдон заключает, что они «самые неблагоприятные для прерывания беременности... Чем хуже обстоятельства, побуждающие к аборту,

¹ «Abortion, Oikonomia and the “Hard Cases” // *The Christian Activist*, vol. 5 (1995); см. ее же статью: «Common Pro-Abortion Cliches and Pro-Life Response», напечатанную в издаваемом Православной Церковью в Америке *Resource Handbook* (Vol. 2/2, 1991).

тем вероятнее тяжелые его последствия для женщины»¹. Иными словами, вероятность травматических последствий для матери значительно возрастает при abortах, которые делаются ради ее «жизни и здоровья» или с целью устраниć ребенка с генетическими дефектами.

Рассмотрим, однако, вышеперечисленные «трудные» случаи. Первый — беременность, осложненная серьезными патологиями и ставящая под угрозу жизнь женщины, — следует и в самом деле считать особым случаем, фактически не оставляющим выбора (заметим, что подобные показания к прерыванию беременности, которые только и могут быть названы истинно «терапевтическими», составляют менее одного процента от 1,4 млн. ежегодных abortов в США). При внemаточной беременности, эклампсии или раке матки возможны лишь два варианта: спасти жизнь женщины или допустить гибель и матери, и ребенка, которого она носит. Но даже в тех исключительных случаях, когда ребенка на поздней стадии беременности можно спасти ценой материнской жизни, православная традиция отдает первенство ее сохранению. И не потому, что жизнь роженицы ценнее жизни ребенка, а потому, что мать уже связана отношениями и обязательствами с другими, зависящими от нее людьми. У нерожденного ребенка таких отношений и обязательств нет². Выбор в пользу материнской жизни

¹ Reardon. *Aborted Women*, 163.

² Приоритет материнской жизни — почти универсальный принцип. Вот что говорит Осман Бакар, анализирующий проблему с позиции ислама: «Тому, почему спасению материнской жизни отдается предпочтение перед жизнью ребенка, [исламский] правовед дает следующее объяснение: “Мать — начало плода; более того, на нее возложены обязанности и ответственность; к тому же она — столп семьи. Невозможно жертвовать ее жизнью ради жизни плода, который не стал еще личностью и не связан ни обязанностями, ни ответственностью”». («Islam and Bioethics» // *Orthodox Christians and Muslims*. Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1986, 163. Некоторые утверждения Бакара опираются на элементы исламско-

оправдан принципом «двойного результата». Цель здесь не убийство ребенка и даже не прерывание беременности, а спасение матери. То, что эта медицинская процедура губит развивающуюся жизнь, — горькое и трагическое, но неизбежное следствие.

Конечно — и это отмечается в нашем приложении «Православие и аборт», — мать, которая добровольно отдает жизнь за возрастающее в ней дитя, совершает мученический подвиг из любви к ближнему (Ин. 15, 13). Но такая жертва правомерна лишь с учетом нужд и чаяний остальных членов семьи, чья связь с ней не менее значима, чем у нерожденного младенца. Вот почему женщина, оказавшись перед таким выбором, обычно предпочитает спасти собственную жизнь, чтобы не оставлять тех, с кем связывают ее общие чувства и воспоминания, обязанности и любовь.

В остальных трех случаях — психологический стресс, беременность в результате изнасилования или инцеста, неблагоприятный генетический диагноз — выбор у беременной женщины, безусловно, есть. И, не считая ситуаций, когда психическое расстройство на почве изнасилования может спровоцировать покушение на самоубийство, жизнь ее вне опасности. Тяжелые психологические стрессы, нередко сопутствующие беременности, могут быть вызваны навязчивой мыслью о денежных затруднениях или тяготах многодетной жизни, эмоциональным давлением со стороны мужа, а порой и более суетными побуждениями — нежеланием взваливать на себя новое бремя, отказаться от карьеры, боязью «подурнеть» и т. п. Разумеется, ни один из этих мотивов не может оправдать убийство ребенка. И даже тяжкие испытания, ожидающие мать (часто девочку-подростка), изгнанную из общества и семьи, не извиняют уничтожения новой че-

го учения, находящие неожиданные параллели в святоотеческих творениях (в частности, у преп. Максима Исповедника).

ловеческой жизни, которая уже зародилась и развивается в ней. Практически доказано, что плодоизгнание при подобных обстоятельствах не ослабляет, а лишь усиливает тягу к самоубийству¹. Не исчезает, а обостряется после аборта и чувство вины, вызванное особыми обстоятельствами беременности. Это лишний раз подтверждает, что ни одно морально состоятельное решение в той печальной ситуации, каковой является нежелательная беременность, не может основываться на уничтожении невинного человека.

Все сказанное нами развивает выводы предыдущей главы. Жизнь, возрастающая в материнском чреве, — не кусок растущей ткани, от которого при необходимости можно избавиться, а живой индивид, человек, личность. И не личность *en devenir*, то есть в процессе становления, а уже теперь именуемая так по праву, по генетической ее уникальности, но прежде всего потому (и Священное Писание говорит об этом предельно ясно), что в очах Божиих она — носительница уникально-личностного бытия, *чадо Божие* и объект бесконечной Его любви.

Личностный статус — повторим опять — созидается и даруется лишь Богом. Его можно обозначить как «сопричастность» Богу и ближним. И сопричастность эта обусловлена «образом Божиим», по которому создан каждый человек. Именно здесь корень той трансцендентности, что придана человеческому бытию Богом и остается неизгладимой, как бы глубоко ни поработили человека силы греха и тления. Ни одно человеческое действие, ни одна власть не могут лишить ребенка его личностного статуса, как бы ни был он «неудобен» для матери и «неполноценен» по социальным или медицинским стандартам. В этом смысле нерожденный ребенок, как мы докажем далее, подобен больному в глубокой коме или персистиру-

¹ См., например, Reardon. Указ. соч., 167.

ищем вегетативном состоянии. И Православие, отвергая аборт (за одним лишь вышеозначенным исключением), делает это на том же основании, на каком отвергает оно эвтаназию таких больных и взятие у них органов для трансплантации, ибо перед Богом все они остаются личностями в самом глубоком и полном значении слова¹.

Применима ли эта позиция к случаям изнасилования и инцеста, имеющим между собой, вообще говоря, много схожего? Относительно изнасилования нужно помнить, что процент женщин, забеременевших после этого гнуснейшего из насилий, очень невелик. Причиной редких беременностей в этих случаях могут стать «неблагоприятный» период менструального цикла, действие контрацептов, принятых незадолго до нападения, а иногда и невозможность полноценного совокупления вследствие сопротивления жертвы и нарушения сексуальных функций у самого насильника. Тем не менее женщина, подвергшаяся насилию, во избежание беременности должна прибегнуть к определенным профилактическим мерам. Обращение не позже чем через сутки в больницу и

¹ Касаясь причин, по которым православные христиане отвергают аборт, священник Джон Харви пишет: «Пред Богом ценна всякая жизнь: будь то жизнь нерожденного ребенка, преступника, врага, угнетателя и самого несносного из известных нам людей. И невзирая на повседневные поражения, мы, крещенные в смерть и воскресение Христовы, призваны быть отображением любви Божией к каждому живому существу. Мерилом нашей любви — не сентиментальные поздравительные открытки в пастельных тонах, а Христос Распятый. Бывают ситуации, когда появление на свет нового существа крайне неудобно, и такие, когда оно повергает в ужас. Но куда ужаснее то, что творится в сердце, согласившемся убить жизнь при самом ее начале и в самый уязвимый момент ее бытия» («Orthodox Christians and Abortion» // *Orthodox Church in America's Resource Handbook*. Vol. 2/2 (1991)). Главное отличие православной позиции от преобладающей в современном обществе — твердое убеждение, что «пред Богом ценна всякая жизнь», какой бы нежеланной, обременительной или малоценней ни представлялась она со стороны.

применение соответствующих процедур (промывание репродуктивного тракта, гормональные воздействия и т. п.) служат надежной гарантией против оплодотворения. Многие процедуры этого ряда рассчитаны на применение abortивных препаратов — например, оврала. Разрекламированный как контрацепт, оврал на самом деле вызывает выкидыши, приводя слизистую оболочку матки в состояние, когда она сопротивляется проникновению потенциально оплодотворенной клетки. Очень важно поэтому, чтобы медицинская помощь оказана была как можно раньше, до формирования эмбриона.

Самым серьезным препятствием для эффективной помощи бывают стыд и чувство вины у жертвы насилия, которая сознает себя поруганной и открытой для насмешек и издевательств. Последнее опасение во многом объясняется тем, что по молчаливому (и не соответствующему действительности) убеждению многих вина за изнасилование, хотя бы частичная, лежит на женщине. Именно женщина, считают они, своим поведением сознательно или бессознательно провоцирует нападение. И если жертва разделяла подобное мнение до того, как сама подверглась насилию, ей будет особенно трудно обратиться за помощью. Это чрезвычайно тонкий аспект, требующий всестороннего внимания со стороны тех, кто пытается помочь жертве (в том числе ее близких и священника).

Изнасилование — проблема отнюдь не частная, но затрагивающая все общество: семью, приход и т. д. Очень важно поэтому, чтобы родители с раннего возраста старались ознакомить детей с различными мерами предосторожности, позволяющими избежать сексуального насилия, а на самый неблагоприятный случай — доходчиво объяснить, как должна вести себя его жертва. Еще важнее, чтобы семья и приход могли оказать пострадавшим материальную, физическую и моральную поддержку и всеми возможными средствами попытались обеспечить их благополучие, как и благополучие зачатых детей.

Лучшая помощь жертве насилия, особенно если психологическая травма усугублена беременностью, — забота о ней и ее ребенке как в течение всего срока, предшествующего родам, так и в дальнейшем. В случаях, когда женщина опасается, что не сможет содержать ребенка, помочь должна распространяться и на весь процесс усыновления младенца другими людьми¹. Пастырское же попечение подразумевает частые посещения, координацию материальной и иного рода поддержки, обращение к тем, кто способен при необходимости оказывать профессиональные услуги в сфере медицинского патрона-жа, социальной и психологической помощи и т. п. Но самое главное — пастырь призван быть живым свидетелем Евангелия любви, всемерно заботящимся о создании надлежащих условий для духовного исцеления жертвы в ее семье, дружеском окружении и на приходе.

Совсем не редкой, но обычно не получающей огласки формой сексуального насилия является *изнасилование женщины собственным мужем*. Специальные опросы показали, что свыше 10% респонденток в то или иное время, а порой и периодически, насиливались мужьями. Большинство их подвергалось при этом и физическим издевательствам. До конца 1970-х годов такое изнасилование не квалифицировалось в США как преступление. Суды вполне удовлетворялись заявлением мужей, что

¹ Православная Церковь в Америке учредила Православную справочную службу усыновления, ныне возглавляемую м-с Арлен Каллаур. Все вопросы по поводу усыновления следует направлять в канцелярию (516-922-0550) или электронной почтой (arlene@oca.org). Служба эта была создана с целью помочь в первую очередь православным женщинам с «нежелательной» беременностью. До сих пор лишь немногие женщины в подобных обстоятельствах прибегали к ее содействию, и служба занималась преимущественно организацией помощи православным американцам, желавшим усыновить детей из России и стран Восточной Европы. Заявки на усыновление принимает и Мамврийская лавра — православный монастырь в Гватемале (Центральная Америка).

они осуществляли свои «супружеские права» (как сказал в свое оправдание один супруг-насильник: «Ты — моя жена, и я делаю с тобой, что хочу»)¹. Но когда потерпевшие заговорили об этом публично, давление со стороны общественности вынудило власти большинства штатов принять законы против подобных эксцессов. Эта случаи редко становятся достоянием гласности, как связанные с самой интимной стороной супружеских отношений. Но, поскольку сексуальное насилие такого рода достаточно распространено, а психологическое воздействие его столь разрушительно, важно, чтобы священник в состоянии был расслышать горестный вопль или мольбу о помощи как со стороны жены, так и со стороны мужа. В основе «супружеского» изнасилования лежит патология, и, чтобы появилась надежда на ее исправление, необходимо остановить связанные с ней насильственные действия. Если священник или другое заинтересованное лицо не могут сами справиться с ситуацией (а из нашего духовенства мало кто привык иметь дело с насилием такого рода), они всегда могут воспользоваться горячей линией для жертв изнасилования или близлежащим центром помощи в кризисных ситуациях, телефонные номера которых публикуются на «желтых страницах».

Хотя некоторые православные христиане, и в их числе многие епископы, полагают, что «Церковь должна держаться подальше от спальни», такая позиция фактически поощряет явно патологические формы насилия и издевательства. Священник, который столкнулся с «супружеским» изнасилованием или сходными формами сексуального поведения в семье и предпочел не вмешиваться, предает свое пастырское призвание и ставит не только себя, но и всю епархию в уязвимое положение, если дело дойдет до суда.

¹ См. статью: «New Laws Recognizing Marital Rape as a Crime» // *The New York Times*, 29 December, 1984.

Особый случай – ситуация, известная как *изнасилование знакомым во время свидания*. В подобных случаях женщина, находившаяся в состоянии опьянения или отозвавшаяся на двусмысленное заигрывание, несет по крайней мере частичную ответственность за то, что сделала шаг навстречу насильственному совокуплению. Разумеется, это никак не извиняет главного виновника и означает лишь, что каждая женщина должна сознавать, что определенные условия и действия делают ее особенно уязвимой для сексуальных домогательств. Единственно верный способ избежать «секса поневоле» – соблюдение целомудрия как женщиной, так и мужчиной. И конечно, никакое «изнасилование во время свидания» невозможно, если женщина встречается лишь с теми мужчинами, которые разделяют ее установку на недопустимость интимных отношений вне брака. Вместе с тем женщина, находящаяся в таких отношениях с одним и более партнерами, но со своим новым знакомым решившая не заходить столь далеко, оказывается в двусмысленном и уязвимом положении. При всей грубости такого определения заметим, что многие мужчины, и женатые и холостые, – сексуальные хищники. Их «антенны» идеально улавливают сигнал, что женщина, с которой они знакомы или находятся «в известных отношениях», ведет беспорядочную сексуальную жизнь. Если она дает отпор их ухаживанием, удивление и раздражение с мужской стороны могут легко перейти в грубое домогательство и прямое насилие. Повторим опять: целомудрие – лучшая защита.

Тесно связана с изнасилованием и трагедия *инцеста* (кровосмешения). По статистике, большинство беременностей от половых связей между близкими родственниками не является случаями инцеста в буквальном смысле, поскольку девушки беременеют чаще всего от отчимов. В таких ситуациях отсутствует кровное родство, и риск генетических осложнений не больше, чем при беременности в нормальном браке. Но эмоциональ-

но-психологический ущерб от них ничуть не меньше, чем при настоящем инцесте (между отцом и дочерью, братом и сестрой и т. п.), и приводит к тяжелейшей душевной травме. Табу на кровосмесительные связи, существующее во всех человеческих сообществах (за исключением немногих, самых первобытных), объясняется как разрушительным их воздействием на отношения в семье, так и многократно возрастающей опасностью генетических отклонений в потомстве. Во всяком случае инцест всегда был источником чувства стыда и вины не меньше, чем рядовое изнасилование. Беременность при подобных обстоятельствах осложнена тем, что патологические отношения к моменту зачатия нередко имеют уже долгую историю. Отношение девушки-подростка к зародившейся жизни может быть двояким, но на удивление многие жертвы инцеста предпочитают сохранение ребенка аборту или передаче его другим для усыновления. Психологические мотивы несогласия на аборта при всей их сложности так или иначе связаны с сознательным или бессознательным стремлением жертвы положить конец насилию с мужской стороны. Ибо главный виновник такой беременности всегда принуждает жертву скрывать эти отношения («Смотри не проболтайся матери!» «Об этом должны знать только мы с тобой!» «Пикнешь – убью!»). И хотя средства массовой информации в последнее время постоянно сообщают про очередную девочку-мать, избавившуюся от ребенка прежде, чем родные и друзья успели что-либо заподозрить, нередко жертва использует явную для всех беременность для разоблачения и прекращения отношений, в которых раньше она боялась признаться.

Остается серьезный вопрос: допустим ли аборта при беременности от инцеста? Отрицательный ответ кажется жестким и несправедливым. Как и при беременности от изнасилования, уместно спросить: можно ли надеяться, что женщина – и тем более девушка-подросток –

захочет вынашивать плод сексуального насилия, ежедневно напоминающий ей о пережитом? Но такой подход игнорирует нравственную сторону дела, которая связана с бытием нового существа, новой личности, возрастающей в материнском чреве. Наш ответ, как и прежде, один: *аморально всякое решение, разрушающее человеческую жизнь на любой стадии развития*. Этим никак не умаляется трагедия тринадцатилетней девочки, забеременевшей от собственного отца, — трагедия, преодоление которой требует немалых внутренних сил и мужества от нее самой и всех, кто почетет за долг послужить ей и ее ребенку.

В этой связи необходимо учесть два момента. Во-первых, аборт, как уже отмечалось, вместо облегчения причиняет женщине (в том числе и жертве инцеста) тяжкий ущерб. По меткому наблюдению Рирдона, «при беременности от инцеста, как и от изнасилования, нет никаких психиатрических доказательств, даже теоретических, терапевтического эффекта аборта. В таких случаях аборт если и облегчает жизнь, то не жертве, а окружающим»¹.

Второй, более важный момент касается всех участников трагедии. Умертвить живое «доказательство» инцеста — значит капитулировать перед разрушительным «законом молчания», который навязывает жертве виновник. А между тем семья, где случился инцест, нуждается в духовном и физическом исцелении. Для этого нужно, чтобы о нем узнали все обязанные знать: остальные домочадцы, священник, домашний врач, ближайшие друзья семьи, способные помочь делу исцеления, и, наконец, в особых случаях (если виновник не желает оставить патологические отношения и искать медицинской и духовной помощи) полиция или другие гражданские власти. Виновник должен признать, что совершает действия, квалифицируемые как серьезное и навязчивое сексуальное извращение, и принять предложенную ему медицинскую помощь.

¹ Reardon. *Aborted Women*, 199.

Жертва же инцеста (как и « рядового » изнасилования) нуждается в материальной и духовной поддержке, чтобы преодолеть чувство стыда и вины, выносить ребенка и должным образом позаботиться о нем, оставив у себя или передав для усыновления. Итак, не аборт, а забота, сочувствие и неподдельная любовь — вот единственный путь к подлинному исцелению.

И наконец, четвертый «тяжелый» случай — человеческий плод с *генетическими дефектами*. Обычно такие дефекты провоцируют спонтанный аборт, и женщина, которой удалось все же выносить и родить умственно или физически неполноценного ребенка, нередко мучается вопросом: «И зачем он не умер?» Сонограмма, амниоцентез и обследование хорионических ворсинок могут обнаружить такие болезни, как *spina bifida* (расщелина позвоночника, или спинномозговая грыжа), синдром Дауна (трисомия 21), муковисцидоз, болезнь Тея — Сакса или ужасный и неизлечимый синдром Леша — Нихена, при котором наблюдаются неконтролируемые позывы к членовредительству¹. В то время как абортировать или иным образом убивать младенца с синдромом Дауна² безуслов-

¹ *The Merck Manual* Rahway, NJ, Merck Sharp & Dohme Research Laboratories, 1987, 2143, характеризует синдром Леша — Нихена, или «наследственную гиперурикемию», следующим образом: «У пораженных им мужчин (у которых заметны признаки сильного умственного отставания) наблюдается ярко выраженная гиперурикемия [высокое содержание в крови мочевой кислоты. — И. Б.] и навязчивое стремление к причинению себеувечий — в частности, к откусыванию губ и фаланг пальцев; отсюда утрата тканей и появление рубцов ... Указанный синдром, как и синдром Хантера, может быть распознан впренатальный период». Случаи излечения неизвестны, а поскольку это нарушение значительно сокращает предполагаемый срок жизни больных, специалисты-перинатологи чаще всего рекомендуют абортировать пораженный плод.

² Убедительно высказывается на эту тему журналист Джордж Уилл, сын которого страдает болезнью Дауна. См., например, его статью за 1980 г. «Trading Jimmy for a Corvette» (в сборнике: *Pursuit*

но чудовищно, а расщелина позвоночника нередко хотя бы частично корректируется хирургическим путем (так что больной может вести полноценную и даже созиадательную жизнь¹), решение произвести на свет младенца, страдающего неизлечимой, тяжелой и мучительной болезнью (например, синдромом Леша – Нихена), всегда со-пряжено у матери с тяжелыми колебаниями. И если даже родители вынесут не только психологический стресс, но и денежные тяготы, неизбежные при интенсивном и постоянном лечении их ребенка, отвечает ли это интересам самого ребенка? В самом деле, что лучше: родиться в мир для короткого, но исполненного мук бытия, которое милосердная смерть пресечет спустя несколько дней или месяцев, или быть избавленным от такого бытия (где нет ни ощущения связи с любимыми, ни сознания, что ты сам любим, а только ощущение непереносимой боли) процедурой абORTа? Не следует ли поступиться принципом священности жизни в пользу милосердного решения, избавляющего дитя от боли и безысходности – спутников определенных неизлечимых болезней? Короче говоря, может ли аборт *утверждать* священность жизни в тех случаях, когда он становится «милосердной» альтернативой рождению ребенка, чья жизнь заведомо будет мучительной, бесполезной и короткой?

Те же вопросы встают и в случаях *анэнцефалии*. Разница лишь в том, что пораженные ею дети, вероятнее всего, избавлены от боли, поскольку обширные участки мозга, в том числе проводящие пути болевой чувстви-

of Virtue and Other Tory Notions. New York, Simon & Schuster, 1982, 113f), где утверждается, что со стороны родителей нужна самоутверженная любовь к их неполноценным детям, а не забота о собственном «удобстве».

¹ См.: *The Deprived, the Disabled and the Fullness of Life*. Ed. by F. Dougherty. Wilmington, DE, Glazier, Inc., 1985, где приводятся крайне интересные свидетельства самих больных с врожденными недостатками, в том числе с расщелиной позвоночника.

тельности, у них попросту отсутствуют. Анэнцефалия — болезнь, вызванная недостаточным развитием медуллярной трубы и характеризующаяся отсутствием больших полушарий, недостаточным развитием гипоталамуса и других отделов переднего мозга. И хотя ствол головного мозга у таких больных может функционировать (поддерживая сердцебиение, артериальное давление, определенную температуру тела и соответствующие автономные реакции), общее состояние больного таково, что он либо рождается мертвым, либо умирает через несколько дней. Среди этических проблем, связанных с анэнцефалией, как и с генетическими дефектами вообще, — выбор между абортом, послеродовым уходом за ребенком и превращением его в донора тканей и органов¹.

Можно сказать лишь одно: анэнцефалия, как и другие генетические нарушения, не в состоянии умалить ни

¹ Очень многие представители медицинской науки, как и медицинской этики, считают морально допустимым абортирование детей-анэнцефалов за отсутствием у тех «необходимых условий [формирования] личности». Эта позиция очень ясно выражена у Р. Чефало (R. C. Cefalo): «При анэнцефалии отсутствует всякая перспектива развития сознания, поэтому нужно признать морально допустимым прерывание беременности в случае, когда у плода наблюдается состояние, не оставляющее надежды на постнатальное выживание сроком более нескольких недель, и когда оно характеризуется полным или фактическим отсутствием познавательных функций... О тех, кто рекомендует или выбирает прерывание беременности при точно диагностированной анэнцефалии, недопустимо говорить, что действия их нравственно несостоятельны. Более того, послеродовое использование анэнцефалов как источника органов и тканей для трансплантации не может квалифицироваться как нарушение прав личности». («Edges of Life: the Consequences of Prenatal Assessment, Diagnosis and Treatment» // *Birth, Suffering, and Death. Catholic Perspectives at the Edges of Life*. Ed. by Wildes K. Wm. et al. Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1992, 22, со ссылкой на: Cefalo, R.C. and Engelhardt, H.T. «The Use of Fetal and Anencephalic Tissue for Transplantation» // *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), 25–29.

человеческое достоинство ребенка, ни личностное измерение его бытия. Да, он не может реализовать это измерение, завязывая и поддерживая человеческие отношения, как не может и наслаждаться (в этой жизни) переживанием живой связи с Богом. Но в каком-то недоступном нашему определению, хотя и абсолютно реальном смысле ребенок этот остается *личностью*. Ибо он создан по образу Божию и, невзирая на всю свою «неполноценность», свидетельствует об этой богообразности самим фактом своего бытия. Кто-нибудь спросит: может ли Бог любить ребенка, лишенного всякой возможности осознать эту любовь или отозваться на нее? Ответом да будет любовь, которой исполнено каждое движение и каждое слово матери, давшей жизнь такому ребенку и впервые взявшей его на руки. Как ни глубока ее скорбь, но это ее дитя и к нему устремлено все ее материнское сострадание. Может ли быть иначе у Бога?

Поэтому и вопрос, допустимо ли брать органы для трансплантации у анэнцефалов, уместен не более, чем в применении ко всякому живому человеку. И хотя некоторые трансплантологи находят этот довод неубедительным, *неотъемлемая священность человеческой жизни означает, что взятие жизненно важных органов у живого человека, в том числе и у анэнцефала, глубоко аморально*. Всякий орган, чтобы быть жизнеспособным, должен быть не мертвым, но живым, и поэтому на медицинские бригады и потенциальных доноров (или их опекунов) оказывается зачастую давление с целью вынудить их констатировать смерть даже в тех случаях, когда пациент проявляет все признаки жизни. Подобная практика особенно характерна в отношении анэнцефалов, что объясняется самой спецификой этого заболевания и высокой вероятностью отсутствия у них чувства боли. И единственная причина не допускать, чтобы они заживо использовались как источник трансплантационного материала, — причина духовная. Вот почему и окончатель-

ное решение этических проблем такого рода должно быть не медицинским, не социальным или экономическим, но только духовным, а лучше сказать – богословским. Для Бога ребенок-анэнцефал остается личностью высочайшего достоинства и безмерной ценности – личностью, которая не может быть превращена в склад запасных частей.

Но все вышесказанное не значит, что меры, уменьшающие риск рождения детей с анэнцефалией, расщелиной позвоночника и другими генетическими аномалиями, не нужны. С 1995 г. Центры контроля над заболеваниями настойчиво добиваются выполнения рекомендаций Министерства здравоохранения, в соответствии с которыми каждой женщине детородного возраста необходимо ежедневно принимать 0,4 мг фолиевой кислоты для профилактики заболеваний медуллярной трубы. Несколько времени спустя еженедельник «*Morbidity and Mortality Weekly Report*»¹ [«Еженедельный бюллетень заболеваемости и смертности»] опубликовал статью о фолиевой кислоте, начинающуюся так: «В США ежегодно рождается около 2500 детей с расщелиной позвоночника (*spina bifida*) и анэнцефалией и производится до 1500 абортов, связанных спренатальным диагностированием этих заболеваний. Недавние исследования показали, что содержащаяся в витамине В фолиевая кислота при ежедневном приеме до зачатия и на ранних сроках беременности способна минимизировать вероятность *spina bifida* и анэнцефалии по меньшей мере в два раза». Последующие эксперименты подтвердили это наблюдение. Чтобы эта информация стала как можно шире известна будущим матерям, требуется громадная просветительная работа с участием как Церквей, так и школ и всех средств массовой информации.

¹ Vol. 44/38 (29 September, 1995), 716f. *MMWR* – еженедельное издание Массачусетского медицинского общества.

В главе 5-й мы осветим проблему ухода за пациентами, стоящими при конце жизненного пути. Здесь же достаточно сказать, что дети-анэнцефалы требуют такого же отношения, как и другие терминальные больные. И поскольку порог чувствительности у них не поддается точному определению, их необходимо окружить теплом, заботой и всем необходимым и сделать все возможное, чтобы кончина их была спокойной и безболезненной.

Ввиду таких сложностей некоторые религиозные деятели настоятельно рекомендуют молодым супружам воздерживаться от любых пренатальных диагностических тестов, поскольку признание плода генетически ущербным может вызвать у родителей желание от него избавиться. К сожалению, подобный подход нереален. В больницах генетические тесты скоро станут частью обычного медицинского исследования и наблюдения и будут проводиться без родительского согласия. К тому же перед лицом столь очевидных успехов генной терапии ни одна супружеская пара не захочет оставаться не проинформированной о болезни своего ребенка, зная, что точный диагноз на основе специальных исследований может облегчить лечение. Главная трудность заключается в том, что прогресс диагностики зачастую опережает лечебные возможности. Хотя перечисленные нами болезни могут быть распознаны еще в материнской утробе, генная хирургия и связанные с ней терапевтические методики еще находятся на самой ранней стадии развития. Это неизбежно ставит супругов перед печальной перспективой абортта, особенно если известно, что такие дефекты часто сами приводят к выкидышу.

Реальная опасность генетического тестирования в том, что оно может быть уведено на недолжный путь. Многие критики видят в нем «миссию поиска и ликвидации», призванную уничтожать «неудобные и обременительные» жизни. Безудержная тяга американского общества к «личному счастью» и «комфорту» давно уже

вынуждает благородное искусство медицины расточать свой громадный потенциал на косметическую хирургию и медикаментозное обеспечение «душевного покоя». В такой атмосфере генетические исследования, конечная цель которых — «устранение» плода с серьезными генетическими дефектами, быстро превратились в процедуры, оправдывающие ликвидацию детей и с меньшими дефектами (такими, как карликовость или даже «не тот» пол). Есть ли гарантия, что более широкое применение амниоцентеза, обследований хорионических ворсинок и подобных тестов (представляющих, кстати, реальную опасность для здоровья матери и ребенка) будет подчинено нравственным принципам, которые не позволят генетическим исследованиям превратиться в орудие новой евгеники? Вот почему главным вопросом здесь остается вопрос Джорджа Уилла и его единомышленников: «Неужели нам действительно нужен мир, где нет детей с синдромом Дауна?» Мир, где все чернокожие — семи футового роста, а каждый белый *умеет* прыгать? Неужели мы настолько ослепли, настолько зациклились на идеале физического совершенства — продукте спортивно-состязательного духа нашей цивилизации, — что не можем разглядеть всей красоты и внутреннего достоинства «неполноценных» людей, мужественно преодолевающих свои недуги и изо дня в день одерживающих если не физическую, то нравственную победу? Неужели аборт — единственная наша реакция на эти живые иконы?

Как ни прискорбно, но это, похоже, так. И такая общественная атмосфера — источник дополнительных трудностей для православного священства, призванного свидетельствовать о священности человеческой жизни и разъяснять, что «ликвидация» нежеланных детей — тупиковый путь. Пастырская практика наших дней показывает, что православные миряне все чаще решаются на аборт без совета с духовником, в полном убеждении, что все советы его будут продиктованы принципиальным

неприятием абORTа без учета обстоятельств дела. Ибо, по словам наших пастырей, «отпущение получить легче, чем благословение».

Подчеркнем, однако, что подлинное христианство есть личная свобода в Духе, а она всегда возлагает главную ответственность за судьбу ребенка на мать. Мать, как и дитя, которое она вынашивает, — полноценная личность, чье призвание — созидать свое спасение и нести свой крест с надеждой на благодатную помощь и бесконечное милосердие Божие. Вот почему и пастыри, и признанные авторитеты православной этики, и другие представители Церкви могут лишь советовать, но не повелевать, увещевать, но не обязывать. Мужчина вряд ли способен представить себе всю глубину внутреннего одиночества и отчаяния женщины, решившейся на абORT. Ибо всякая мать становится ею не с рождения ребенка, а с момента его зачатия. И как подсказывает заголовок книги Рирдона, смертоносный выбор делает ее в буквальном смысле «абортированной женщиной». Разделяясь с зачатой в ней жизнью, мать убивает часть себя, и именно здесь корень глубокой, продолжительной тоски и депрессии¹.

Какие бы потоки гневных обличений ни вызывала у нас ежегодная лавина абORTов из соображений «удобства», «трудные случаи» остаются именно «трудными»: невыносимо тягостными, мучительными, разбивающими сердце мгновениями в жизни женщины, которых она не желала и не искала, при каких бы обстоятельствах ни случилась ее беременность. И в это время она ждет от нас, и поистине заслуживает, не холодного упрека или безжалостного осуждения, но любви, сострадания и деятельной помощи.

¹ Трогательная попытка вникнуть в «нужды женщины с незапланированной беременностью» предпринята Ф. Мэтьюс-Грин: Mathews-Green, Frederica. *Real Choices. Offering Practical, Life-Affirming Alternatives to Abortion*. Sisters, OR, Multnomah Books, 1994.

Эта мысль прекрасно выражена в статье протоиерея д-ра Афанасиоса Демоса «Пастырское отношение к абортам» (*Greek Orthodox Observer*, November, 1990), отрывки из которой, относящиеся к окормлению «абортированных женщин», стоит процитировать:

«Сталкиваясь с абортами, я видел, что они вызваны обстоятельствами и ситуациями следующего рода: отсутствие мужа, бегство из дома, боязнь обратиться к посторонней помощи, реальная или воображаемая перспектива быть отвергнутой семьей и друзьями, страх перед мужем, психологическая неспособность справиться с новыми обязанностями плюс десятки тысяч других причин, повлиявших на роковое решение избавиться от плода...»

«...[Главный вопрос] в том, как сделать, чтобы каждая женщина знала: Церковь всегда готова прийти на помощь, утешить, направить и поддержать в любой кризисной ситуации. Наша Церковь осуждает грех, но не грешника. Наша Церковь — Церковь милосердия Божия rag excellence...»

«Так почему бы не организовать в приходах просветительные программы, цель которых — научить всех и каждого, что человеческая жизнь священна... и предоставить женщине возможность обращаться за помощью без всякой боязни осуждения?»

«Мы можем подыскать подходящие дома для этих нерожденных пока детей. Мы должны нести пастырский совет и окормление, физическую заботу и помочь тем отчаявшимся женщинам, у которых, как они думают, есть лишь один выход...»

«При этом... нельзя забывать об ответственности мужчины, не меньшей, чем у женщины. Его сострадание и понимание — залог того, что она победит депрессию и отчаяние».

«Вместо того чтобы заострять все внимание на том, что уже случилось, направим свои усилия на *предотвращение* абортов. Но если аборт все же имел место, постараемся, сколь возможно, уврачевать, облегчить и покрыть его последствия любовью»¹.

В нашем обществе, лишенном четких нравственных ориентиров и пронизанном гедонистическим мироощущением, православным христианам надлежит выступать — мирно, но твердо — против легализованного уничтожения нерожденной жизни. Утверждающим, что «нельзя узаконивать мораль», мы должны возразить, что *любой* закон так или иначе «узаконивает мораль», участвуя в формировании человеческого поведения. Наше молчание и бездействие будут восприняты как пассивное одобрение аморальных законов и действий, обнажающих нравственную деградацию общества и подрывающих его устои².

С другой стороны, не желая разделять грех и грешника, мы погрешаем против того, что заповедал и как поступал Сам Господь. Вспомним, что без Него женщина, взятая в прелюбодеянии, была бы побита камнями (Ин. 8, 3–11). Но Иисус не просто избавил грешницу от положенной по закону казни (Лев. 20, 10; Втор. 22, 22). Говоря от имени Бога Моисеева, Он сказал, что и Сам не осуж-

¹ Цитируется с разрешения автора.

² В своем послании по случаю «Воскресенья святости жизни» (18 января 1996 г.) предстоятель Православной Церкви в Америке митрополит Феодосий особо подчеркнул, что проблему абORTа следует рассматривать в богословской и духовной, а не только этической или политической перспективах: «Недостаточно лишь указывать на изъяны современного законодательства об абORTах и упадок нравственности. Недостаточно просто узаконить мораль. Церковь должна взывать к живой совести человека — самой сердцевине человеческого существа, бесконечно превосходящей все политические и идеологические платформы. Нам нужно не одно лишь изменение человеческих законов, но обращение человеческого сердца. Проповедуя благую весть Христову, должно искать уврачевания разделенного общества».

дает ее. Эти слова приготовили ее сердце к восприятию заповеди: «Иди и больше не греши». Суд и осуждение не зачеркнут, не сведут на нет ни аборт, ни прелюбодеяния. Здесь требуется духовное исцеление, основанное на искреннем и глубоком раскаянии. Но оно наступит не раньше, чем виновница рокового решения, продиктованного отчаянием, будет принята Церковью, всегда готовой даровать прощение, любовь и духовное водительство.

Вспомогательные репродуктивные технологии

Достойно всяческого изумления, что в то время, как в мире каждый год производятся миллионы абортов, миллионы долларов направляются на разработку средств искусственного вспоможения репродуктивному процессу. Возникающие при этом новые технологии самым решительным образом ставят вопрос о границах искусственного вмешательства в созидание человеческой жизни.

Как носители образа Божия, мужчина и женщина получили заповедь: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28). Римско-католическое нравственное богословие, основываясь на теории «естественнога закона», утверждает, что зачатие и вынашивание ребенка должны осуществляться лишь естественным путем. Согласно документу под названием «Об уважении к человеческой жизни с ее зарождения и о достоинстве деторождения», безоговорочному осуждению подлежат технологии искусственного осеменения, оплодотворение *in vitro* и «суррогатное материнство», более точно определяемое как «суррогатная беременность». По логике этого текста, недозволенными и аморальными оказываются все репродуктивные акты, осуществляемые путями, отличными от того, какой предусмотрен в супружеском соединении¹. Попробуем выяснить, насколько православ-

¹ Католические богословы-«нравственники» справедливо говорят о «деторождении», а не о «воспроизведстве». Последнее выражение

ная позиция по этому вопросу согласуется с католической. Верно ли, что все вспомогательные репродуктивные технологии безусловно порочны? Допустимо ли для православного человека прибегать к ним, если нормальное зачатие невозможно (например, при бесплодии одного из супружеских)?

Вопрос о границах искусственного вмешательства в репродуктивный процесс, как и о допустимости абортов, необходимо решать с учетом двух перспектив: Предания Церкви и конкретных обстоятельств жизни супружеской четы. Священное Писание и в громадном большинстве случаев православное Предание утверждают, что человеческая сексуальность исходно «хороша»¹ и воля Божия о супружах в том, чтобы они рождали детей. В чине обручения Церковь устами священника молит Бога подать жениху и невесте «ложе нескверно», а в чине собственно венчания, перед возложением венцов, — «о еже веселитися им видением сынов и дщерей» и, далее, «о еже воздатися им... плоду чрева на пользу».

Это уточнение «на пользу» крайне существенно для нашей оценки вспомогательных репродуктивных средств. Ибо ситуация, когда естественное зачатие невозможно, допускает двоякое толкование. Она может быть осмысlena и как Божие указание супругам, что собственное потомство им не «на пользу» и нужно подумать об усыновлении чужого ребенка или о продолжении супружеской жизни без детей. Но она может быть осмысlena и как болезнь — телесный недуг, поддающийся исцелению искусством медицины. И думается, что в этом случае супругам вполне уместно подумать о тех или других вспомогательных репродуктивных процедурах. Но, будучи православными христианами и стремясь узнать, со-

предполагает, что возникновение новой жизни — чисто биологический процесс, не имеющий отношения к Божьему делу творения.

¹ См. наше замечание по этому поводу в главе 2.

гласно ли такое намерение с волей Божией, они непременно посоветуются сперва с духовным наставником. Подобно Анне, матери пророка Самуила, бездетная чета будет испрашивать потомства «от Господа» (1 Цар. 1, 20) с равной готовностью принять и свидетельство неблаговоления Божия, и дар Его благодати — плод чрева. Наставник же — священник или духовно опытный мирянин — для успешного исполнения своей миссии должен быть осведомлен и о том, какая технология наиболее эффективна в данном случае, и о духовных последствиях ее применения для обоих супругов и детей, которых они надеются иметь.

И разумеется, в любой ситуации должны существовать некие границы, одинаково признаваемые и супругами, и священником, ибо признание их — залог того, что основополагающий христианский принцип уважения к жизни будет неукоснительно соблюден. Ибо, несмотря на то что многие вспомогательные репродуктивные методики и технологии с секулярной точки зрения кажутся этически нейтральными, точка зрения Церкви может оказаться совершенно иной.

Так, глубокая бездна разделяет процедуру искусственного осеменения спермой мужа («гомогенное осеменение») и сходную процедуру, использующую сперму постороннего донора («гетерогенное осеменение»). Равным образом неприемлем для христиан и такой способ оплодотворения *in vitro*, при котором создаются «лишние эмбрионы», подлежащие уничтожению или обращаемые в материал для научных экспериментов, а то и коммерческих манипуляций. В основе этого неприятия — тезис, обоснованию которого мы посвятили 3-ю главу, а именно: *человеческая жизнь со всеми предпосылками личностного ее измерения существует с момента зачатия*. И так как любой эмбрион при нормальных условиях обладает всеми качествами, необходимыми для развития в полноценного человека, нет оснований видеть в нем объект экспе-

римента или иной процедуры, заведомо недопустимой и незаконной в отношении рожденного ребенка.

Моральная несостоительность «суррогатного материнства» в том, что оно неизбежно вводит в репродуктивный процесс третью сторону. При этом не имеет значения, непосредственно ли забеременела «суррогатная мать» от спермы отца или просто приняла в себя зиготу, оплодотворенную в чашке Петри. В любом случае популярное выражение «матка напрокат» указывает на сомнительность этой процедуры даже для обмирщенного массового сознания.

Перспективность вспомогательных репродуктивных технологий связана с тем, что они могут обеспечить потомство супружеским парам, отчаявшимся иметь и воспитать собственных детей. (Разумеется, дети, которых усыновили и воспитывают в атмосфере истинной любви, становятся для приемных родителей такими же «собственными», как и родные, обладающие родительской ДНК. Ведь связь родителей и детей определяется не столько генетическим родством, сколько взаимной любовью и привязанностью, общими радостями и духовными переживаниями.)

В своем пастырском окормлении, как и в свидетельстве современному миру, Православная Церковь призвана говорить, исходя из своего особого богословского видения, которое признает Творцом и Владыкой всяческой жизни одного лишь Бога. И та же богословская перспектива должна определять меру нашего соработничества Богу (синергии), в том числе и в вопросах деторождения. Те, кто признает Божью власть над всем процессом деторождения, придерживаются определенных основоположных убеждений и по отношению к «не-предусмотренной» беременности. Хотя зачатие не есть главная и единственная цель супружеского соития, дело супругов — всегда быть открытыми к зарождению новой жизни и, если это произойдет, принять ее как Божий

дар, с радостью и благодарением. Аборт же, используемый как средство контроля над рождаемостью, ничем не отличается от умышленного убийства и, как таковой, заслуживает всяческого осуждения. Другая крайность — использование донорских гамет или «суррогатной матери» в интересах бездетных пар — также неприемлема и подлежит осуждению, будучи по сути нарушением целостности супружеского союза и права ребенка родиться в собственной семье от собственных родителей.

При соблюдении вышеперечисленных ограничений и условий супруги в принципе могут прибегнуть к технологиям искусственного осеменения и даже оплодотворения *in vitro*, дающим шанс иметь детей с той же генетической наследственностью. Но до этого они обязаны обсудить с приходским священником альтернативный путь — усыновление¹. И, разумеется, всякое обращение к репродуктивным технологиям предполагает полное согласие обоих супругов. Всего же важнее то, что для определения, насколько допустима та или другая процедура в каждом конкретном случае, необходима известная мера духовной рассудительности, достигаемая лишь смириением и молитвой.

Каковы бы ни были успехи и перспективы вспомогательных репродуктивных технологий, можно предполо-

¹ В настоящее время на попечении воспитательных учреждений США находится около 200 тыс. детей, большинство которых — кандидаты на усыновление. Но бюрократические рогатки в сегодняшней Америке таковы, что граждане США чем дальше, тем больше предпочитают усыновлять детей из других стран. Вопреки расхожим представлениям специальные исследования показали, что дети, усыновленные родителями другой расы, склонны к успешной интеграции и в усыновившую их семью, и в родное для них расовое окружение. Христианам необходимо возвышать голос — и с церковных кафедр, и «на торжищах и площадях» — против неразумных препятствий усыновлению как против пережиточной формы расизма, поощряющего усыновление по расовым или этническим мотивам или препятствующего таковому по этим же причинам.

жить, что риск злоупотребления ими намного выше. Ни для кого не секрет, что человеческие эмбрионы ежедневно используются как материал для экспериментов, преследующих научно-прикладные и прямо коммерческие цели. И каждый такой эксперимент — нарушение прав и человеческого достоинства зачатого существа, заслуживающее самого решительного осуждения со стороны Церкви. Принцип отделения Церкви от государства теряет силу, когда под угрозой человеческая жизнь. Безусловно, такие формы протеста, как метание бомб в окна абортариев или физическое истребление абортмахеров, не имеют оправдания ни при каких обстоятельствах. Но как граждане демократического общества мы не только можем, но и обязаны использовать все допустимые средства, чтобы научить и убедить наших же братьев по вере наравне с законодателями и всей общественностью, что принцип уважения человеческого достоинства и право человека на жизнь и личное благополучие распространяются и на нерожденных детей. И необходимо, чтобы голос Церкви был услышан. Но это произойдет лишь тогда, когда весь церковный народ заговорит как имеющий один ум и одно сердце, то есть в согласии с богословием и верой своей Церкви.

Итак, какой должна быть православная оценка конкретных вспомогательных репродуктивных методик и процедур, предлагаемых современной медициной? Любая такая оценка определяется предпосылками, которые мы сформулировали выше: 1) священность человеческой жизни с ее зарождения, то есть с зачатия; 2) свобода и ответственность родителей в их решениях перед Богом. Предлагаемые ниже оценки следует воспринимать не как предписания, а как субъективные впечатления и умозаключения по вопросам, относительно которых нет на сегодняшний день авторитетного суждения или официальных заявлений Церкви. Единственная их цель — помочь бездетным супругам, которые думают обратиться

к вспомогательным репродуктивным технологиям, в их мучительных раздумьях и колебаниях.

Начнем с искусственного осеменения спермой мужа, которое называют также внутриматочным осеменением. Техническая задача этой относительно простой и дешевой процедуры в том, чтобы при помощи катетера ввесить сперму мужа непосредственно в матку жены. Особенность уместна она в тех случаях, когда муж неспособен к естественной эякуляции, а также когда количество или подвижность сперматозоидов недостаточны для внедрения в женские половые пути и в фаллопиевые трубы. То, что сперма для этого добывается, как правило, путем мастурбации, составляет для многих серьезную проблему, рассмотренную нами в главе 2-й. Но поскольку добывается она с единственной целью — обеспечить зачатие, то и указанный способ, на наш взгляд, не может вызывать моральных нареканий. (С этим не согласятся те, кто считает мастурбацию злом, одинаково греховным при любых обстоятельствах.) Семя может быть добыто и хирургическим путем — из придатка яичка, но это представляется неоправданно рискованным усложнением процедуры, которого лучше избегать при отсутствии прямых медицинских показаний.

Высказывалось мнение, что применение искусственного осеменения спермой донора морально допустимо там, где муж не способен выделить собственное семя, или при опасности генетических нарушений вроде болезни Тея — Сакса или хореи Хантингтона, передающихся наследственным путем. Напомним, однако, что предыдущие наши рассуждения позволили четко обозначить принцип: *в деле деторождения нет места третьей стороне*. При высоком риске тяжелых наследственных заболеваний супругам следует избегать зачатия и подумать об усыновлении. И никакие случаи азооспермии (неспособности вырабатывать собственные сперматозоиды) не могут оправдать обращения к донору. Здесь, как и при

других подобных патологиях, стремление иметь и воспитывать собственных детей, несмотря на бюрократические препоны и отсутствие генетической связи с ребенком, может быть осуществлено через усыновление.

Разработанные в последнее время способы отбора семени у умирающих и скончавшихся больных породили феномен «посмертного зачатия». Благодаря им женщина, осемененная предварительно замороженной спермой мужа, получает возможность забеременеть после его смерти. Но помимо аргумента, что ребенок должен воспитываться двумя родителями, эта процедура встречает и другое возражение, апеллирующее к самому смыслу деторождения. В самом деле, допустимо ли в моральном отношении зачатие вне супружеского соития? «Естественное богословие» дает однозначно негативный ответ на том основании, что супружеский «акт любви» возможен лишь между живыми людьми. Защитники «посмертного зачатия» возражают в ответ, что обоюдное согласие супругов на подобную процедуру ввиду неминуемой смерти мужа — лучшее свидетельство, что и такой способ зачатия может быть «актом любви». И понятно, что женщине, потерявшей мужа, хотелось бы, чтобы он «продолжал жить» в их общем потомстве даже ценой «посмертного» зачатия.

При всем том должен заметить, что я отнюдь не уверен в моральной безупречности такой процедуры. Священность жизни требует, чтобы передача ее совершилась через отношения двух людей, составляющих «одну плоть» в *моногамном, гетеросексуальном супружеском союзе*. А отношения эти, не сводимые лишь к осеменению (и потому не исключающие *a priori* обращения к искусенному осеменению спермой мужа), должны раскрываться в жизни обоих родителей как неизменная любовь и взаимная поддержка, позволяющие осуществлять деторождение и воспитание как общий супружеский подвиг. Но для этого оба должны быть живы. Если

же муж умирает в период беременности жены, мать, выносив и родив ребенка, растит и воспитывает его одна. Но, в отличие от «посмертного зачатия», беременность в этом случае наступила от естественного супружеского совокупления.

Куда сложнее дать оценку оплодотворению *in vitro*. Методика его разрабатывалась, собственно, для облегчения зачатия при повреждении фаллопиевых труб. Процедура доказала свою эффективность и при так называемом «необъяснимом» бесплодии — как женском, так и мужском. Обычный цикл экстракорпорального оплодотворения предусматривает гиперстимуляцию яичников, изъятие яйцеклеток, отбор семени, оплодотворение, выращивание эмбриона в культуре и последующую пересадку эмбриона. Средняя его стоимость — 6–10 тыс. долларов.

Итак, вначале путем инъекции гонадотропных гормонов достигается гиперстимуляция женских яичников, производящих несколько яйцеклеток вместо одной. Эти яйцеклетки изымаются с помощью лапароскопического метода (с применением общей анестезии) либо с помощью аспирационной иглы под ультразвуковым контролем (под местной анестезией игла вводится через свод влагалища или стенку мочевого пузыря). В отобранном мужском семени сперматозоиды отделяются от семенной жидкости, помещаются в инкубатор и подвергаются обработке, создающей оптимальные условия для оплодотворения. Около 100 тыс. сперматозоидов смешиваются с яйцеклетками в стеклянной чашке и выдерживаются при температуре +37°C. Через двадцать четыре часа из оплодотворенных яйцеклеток делают выборку, чтобы отделить наиболее жизнеспособные зиготы для выращивания и последующей пересадки эмбриона, а остальные замораживают. Предназначенные к пересадке овоциты выдерживаются в специальной жидкой среде еще двадцать четыре часа, пока не достигнут четырех- или восьмиклеточного уровня дробления. Для обеспечения оп-

тимальных условий имплантации женщина получает эстроген и прогестерон. Спустя сорок восемь часов подготовленные эмбрионы пересаживаются с помощью катетера через шейку матки в ее полость. В обычных условиях это три эмбриона, из которых один или два прикрепляются к эндометрию (слизистой оболочке матки) в течение недели после оплодотворения. Чем закончилась процедура (успешная примерно в 18% случаев), показывает тест на беременность, проводимый в конце второй недели. Остальные («лишние») эмбрионы могут быть заморожены (криоконсервация) на случай использования в будущем, для чего их необходимо обезводить и сохранять в жидким азоте при температуре -196°C .

Сходные процедуры имеют место при пересадке гамет в фаллопиевые трубы и такой же пересадке зигот. Первая ближе к искусственному осеменению, поскольку гаметы изымаются и обрабатываются тем же способом, что и при оплодотворении *in vitro*. Разница в том, что пересадка гамет происходит, во-первых, в фаллопиевые трубы, и, во-вторых, до оплодотворения, поскольку зачатие происходит *in vivo* (в естественных условиях). Пересадка же зигот осуществляется как минимум после 24-часового их пребывания в культуре «в пробирке». Шансов на успех здесь больше, чем при пересадке гамет в фаллопиевые трубы, и они еще более повышаются при 48-часовом культивировании эмбриона до пересадки. Последняя процедура идентична оплодотворению *in vitro* во всем, кроме места, куда пересаживается эмбрион.

Думается, что пересадка гамет в фаллопиевые трубы в этическом смысле не менее приемлема, чем обычное искусственное осеменение, но и она допустима лишь при получении спермы от мужа реципиентки.

В 1994 г. была разработана процедура введения сперматозоида в цитоплазму яйцеклетки. Единичный сперматозоид (или его фрагмент — головка, содержащая ядро) вводится полой иглой с помощью микроскопиче-

ской пипетки через оболочку яйцеклетки в цитоплазму, окружающую ядро¹. Ориентированная на преодоление мужского бесплодия, эта процедура позволяет осуществить искусственное оплодотворение без производства «лишних» зигот, подлежащих заморозке или уничтожению. Но необходимо иметь в виду, что процедура эта сопряжена с большим риском. Наиболее рискованная ее часть – отбор сперматозоида. В настоящее время нельзя определить все хромосомные нарушения, которые могут быть присущи каждому конкретному сперматозоиду. При искусственном осеменении действует «случайность», а лучше сказать – Божие предопределение, которому и принадлежит главная роль в человеческом зачатии. Мы знаем, что путь к месту оплодотворения даже для самого «сильного» и «приспособленного» сперматозоида очень непрост (да и сама «приспособленность» его подразумевает проникающую способность, а не застрахованность от генетических нарушений). Из миллиона сперматозоидов, содержащихся в эякуляте, зоны оплодотворения достигает, как правило, только один.

Но ведь православные христиане в своих обращениях к Богу твердо исповедуют, что «случайностей» не бывает, что «все (в том числе и все «непредвиденные» события) ниспослано Тобой» и «на все есть Твоя святая воля»². И в такой перспективе «естественный» отбор семени уже не случайность, но пример богочеловеческой синергии, или соработничества. Иначе говоря, отбор гамет при всяком акте зачатия может и должен осуществляться самим Богом.

Убеждение, что Промысл Божий простирается на самые сокровенные сферы личностного бытия (а значит, и

¹ Детальное фотовоспроизведение процедуры, предоставленное Центром новых репродуктивных технологий (Чикаго), можно найти в Интернете по адресу: www.advancedfertility.com./icsiimag.htm.

² Утренняя молитва, которую одни приписывают святителю Филарету Московскому, другие – старцам Оптиной пустыни.

на интимную его сферу), — одно из основоположных в православном богословии. Из него прямо следует, что весь процесс человеческого зачатия есть благодатное «тайнство» и решающий его элемент — Божественное вмешательство.

В свете этого процедура введения сперматозоида в цитоплазму яйцеклетки с ее избирательностью, основанной на биологических критериях, кажется нам весьма сомнительной как упраздняющая «тайнство Божие» или по крайней мере противящаяся ее проявлению в отборе гамет. Верно, что от сомнений такого рода можно дойти до отрицания всех вспомогательных репродуктивных технологий, равно как и генетического тестирования. Однако в данном случае главное возражение (как с религиозной, так и с секулярной позиции) вызывает невозможность установить, несет ли выбранный сперматозоид генетические отклонения. Разумеется, и при обычном совокуплении яйцеклетка нередко оплодотворяется «больным» сперматозоидом, что приводит к выкидуши или рождению генетически «ущербного» ребенка. Но православное «разумение» (*phronema*), вопреки всем человеческим объяснениям, относит это не к случайности, а к Промыслу Божию. Ибо генетические аномалии, возникающие *in vivo*, то есть в естественных условиях, имеют иной духовно-нравственной смысл, нежели спровоцированные ухищрениями падшего разума.

Немногочисленные публичные православные заявления по поводу вспомогательных репродуктивных технологий связаны в основном с проблемой «лишних» эмбрионов. Но с устранением этой проблемы благодаря вышеописанной процедуре и иными способами остаются ли у православных христиан основания возражать против экстракорпорального оплодотворения или пересадки в фаллопиевы трубы гамет или зигот?

Помочь найти ответ могут некоторые факты. «Отец» процедуры оплодотворения «в пробирке» во Франции

д-р Жак Тестар еще в 1986 г. называл искусственное оплодотворение яйцом Пандоры, скрывающим множество бед¹. Среди наиболее фантастических (впрочем, частично осуществленных в последующие годы) сценариев он предвидел, в частности, и такие, как 1) *оплодотворение яйцеклетки яйцеклеткой другой женщины* — в том случае, если пара лесбиянок пожелает иметь собственных детей без мужского вмешательства, — путем смешения двух женских гамет *in vitro* (подобный эксперимент был осуществлен еще в 1977 г. с яйцеклетками мышей); 2) *женский способ воспроизведения*, то есть оплодотворение яйцеклетки донорским сперматозоидом, активизирующим митоз и затем немедленно удаляемым (при этом происходит так называемый «гипогенез», когда благодаря химическому подавлению первичного расщепления ядро достигает диплоидного состояния из сорока шести хромосом); 3) *клонирование*, на наших глазах активно применяемое в сельском хозяйстве и животноводстве (о последствиях его для репродуктивной сферы человеческого бытия мы поговорим в следующем разделе).

К этому надо добавить процедуры, эвфемистически именуемые «фетальной редукцией». Ввиду дороговизны и сложности экстракорпорального оплодотворения признано целесообразным заготавливать для него не один, а несколько эмбрионов, переносимых затем в матку будущей матери. При имплантации не одного-двух, а большего их числа, вызывающей многоплодную беременность, «лишние» имплантанты целенаправленно уничтожаются введением летальных препаратов. Цель такой меры — дать оставшимся (одному-двум) эмбрионам оптимальный шанс на выживание в период беременности. (Между прочим, в *New England Journal of Medicine* за апрель 1987 г. напечатана статья, предупреждающая, что избирательная редукция может спровоцировать выкидыши

¹ *L'Oeuf Transparent*. Paris, Flammarion, 1986, 135–144 («Les Perversions de la FIVETE»).

всех эмбрионов.) А поскольку такая редукция часто производится гораздо позже имплантации, есть основания видеть в ней не «терапевтический аборт», а действие на грани детоубийства.

Что же касается широко распространившейся практики замораживания «лишних» эмбрионов, то здесь можно ожидать повторения инцидента, получившего широкую огласку в 1983 г. Супруги Марио и Эльза Риос прибыли из США в Мельбурн (Австралия), где несколько яйцеклеток Эльзы были оплодотворены спермой донора. Из трех отобранных эмбрионов один предназначался для пересадки в матку, два других — для криоконсервации на случай неудачи с имплантацией первого. Через десять дней произошел спонтанный выкидыш пересаженного эмбриона. Весной 1983 г., прежде чем была сделана попытка пересадить два запасных эмбриона, Марио и Эльза стали жертвами авиакатастрофы в Южной Америке. В связи с делом о наследстве (супруги принадлежали к очень богатой семье) возник вопрос и о судьбе замороженных эмбрионов. Тем временем произошло несколько похожих случаев, выдвинувших ту же дилемму. Участвовавшие в них семьи, вместе с врачами и представителями этической науки, оказались перед трудным выбором: либо уничтожить эмбрионы (или по крайней мере дать им время разрушиться и погибнуть самостоятельно), либо позаботиться о полноценном их вынашивании «суррогатной матерью». Дело осложнялось опасениями, что последующий иск приведет к судебному решению, квалифицирующему отказ обеспечить вынашивание детей (и тем самым дать им возможность получить положенную долю наследства) как нарушение их прав.

При экстракорпоральном оплодотворении возможны и тяжелые ошибки. В декабре 1993 г. у светловолосой и голубоглазой голландской четы родились мальчики-близнецы — белокожий и темнокожий. Администрация клиники, где производилась процедура, признала, что яй-

цеклетка их пациентки по ошибке была оплодотворена спермой уроженца острова Аруба вместе со спермой ее мужа. Было высказано предположение, что лаборантка, вводившая сперматозоиды в чашку Петри, использовала загрязненную пипетку. А поскольку, согласно нормам, допустимо использование лишь одноразовых пипеток (которые тут же выбрасываются), критики заговорили о негласном участии клиники в эксперименте¹.

Но еще большую озабоченность и столь же серьезные возражения этического порядка должны вызывать намеренные недолжные манипуляции в этой области. Сошлемся на два случая: с Эрсели Ке, родившей в возрасте 63 лет (ноябрь 1997 г.) после полного прекращения у нее месячных, и с девочкой Джейси, «дочерью» Джона и Луан Бузанка, зачатой от сперматозоида и яйцеклетки анонимных доноров и выношенной «суррогатной матерью» Памелой Снелл. Когда встал вопрос, чья же она дочь, Калифорнийский суд в своем определении от 1997 г. заявил, что «с точки зрения закона» девочка «не имеет родителей». Дело в том, что Джон Бузанка за месяц до рождения Джейси подал на развод и сложил с себя всякую ответственность за ее воспитание, а Луан имела на нее не больше прав, чем «суррогатная мать». Таким образом, единственные генетические родственники Джейси — анонимные доноры гамет².

Еще нелепее ситуации в духе песенки в стиле кантри «Сам себе я дед». Более десяти лет назад женщина из Южной Африки стала «суррогатной матерью» для ребенка собственной дочери, родившейся без матки. Яйцеклетка дочери, оплодотворенная сперматозоидом ее мужа, была пересажена в матку будущей бабушки. И хотя в метрике ребенка родителями значатся дочь и ее муж, это не мешает пожилой даме быть не только бабушкой, но и «вынашивающей матерью» собственной

¹ *New York Times* «International», 28 June, 1995.

² *Newsweek*, 2 February, 1998, 68f.

внучки. В США первой такой матерью для эмбриона собственной дочери стала 42-летняя Арлет Швейцер. 12 октября 1991 г. она родила через кесарево сечение двойню собственных внуков — мальчика и девочку¹.

Такая услуга близким людям была со стороны этих женщин своего рода делом бескорыстной любви (ни о каком вознаграждении здесь, в отличие от большинства случаев «суррогатного материнства», речи, понятно, не было). Но что сказать о детях, рожденных при подобных обстоятельствах? Личность формируется преимущественно в контексте семейных отношений. Станут ли эти дети жертвой личностного кризиса на почве недостаточной ясности их происхождения и отношений с тем или другим членом семьи? Дети не могут (пока еще не могут!) стать собственными дедушками и бабушками. Но как повлияет на ребенка известие, что бабушка в то же время доводится ему и мамой? Как объяснить эту ситуацию ребенку и сможет ли сам он внятно объяснить ее учителям и одноклассникам, не превращаясь в мишень для насмешек? (Еще опаснее, если одноклассники сочтут такое происхождение признаком особой «крутости» и впоследствии станут вполне терпимы к аморальным по сути достижениям медицинской «магии».) И как бы ни решалась эта проблема в конкретных семьях, все, кто был так или иначе причастен ситуации с «суррогатным материнством», признают, что буквально разрываются между необходимостью блюсти тайну и желанием открыть ее. Что же предпочтительнее для ребенка? — Без сомнения, не оказаться в такой ситуации.

«Лишние» эмбрионы, нечаянный отбор дефектных генов, «суррогатное материнство», аномальные («однополые») способы воспроизведения, использование эмбрионов для клонирования и других экспериментов, зачатие ребенка ради «запчастей» (известный случай в

¹ *New York Times*, 13 October, 1991.

1991 г., когда была зачата девочка только для того, чтобы предоставить больной сестре костный мозг), отбор по половому признаку и другие «евгенические» процедуры — все это свидетельствует против внеутробного манипулирования с гаметами, а значит, и против таких процедур, как оплодотворение *in vitro*.

Но необходимо признать и то, что в настоящее время многие супруги готовы стать и с радостью становятся родителями детей, зачатых *in vitro*. И остается непреложным фактом, что крупные и весьма обнадеживающие достижения в коррекции генетических аномалий стали возможны за счет исследований, использующих половые клетки человека. Как примирить подобные процедуры и методики с нашим инстинктивным православным неприятием жизни, конструируемой вне материнской утробы, и использования гамет в экспериментальных целях?

Ответ на этот вопрос попытался недавно предложить в нашей переписке д-р Леон Шиэн (Leon Sheean) из Института медицинских проблем Западного университета. Специалист в области технологий экстракорпорального оплодотворения и православный христианин по вероисповеданию, д-р Шиэн высказал, в частности, два соображения, заслуживающих самого пристального рассмотрения. Прежде всего, он склонен допустить исследования и эксперименты «на дегенеративных клетках [имеются в виду человеческие гаметы. — И. Б.], не способных к нормальному развитию... поскольку это можно считать чем-то вроде анализа патологической ткани». Данное соображение представляется вполне резонным, если учесть громадную потенциальную ценность таких исследований для здравоохранения, как и то, что клетки эти не могут выполнять обычную свою функцию, то есть утратили способность произвести жизнеспособный эмбрион.

Второе соображение касается «лишних» эмбрионов. Количество яйцеклеток, изымаемых на предмет оплодотворения у молодых женщин, превышает, как правило,

количество реально пересаживаемых эмбрионов. Отсюда неизбежный вопрос: что делать с остающимися эмбрионами? Хотя криоконсервация и последующая их пересадка генетической матери не представляют особого риска, случается, что женщина не хочет больше иметь детей. В таких случаях, по мнению д-ра Шиэна, было бы уместно подарить эти эмбрионы бездетным парам. И несмотря на формальное нарушение принципа, что в деторождении нет места третьей стороне, подобный дар вполне возможно квалифицировать как передачу эмбриона «вынашивающей» матери для *усыновления*. Эмбрион в таком случае получает статус усыновленного ребенка, причем вынашивающая его мать и ее супруг смогут пережить все радости беременности и родов. И хотя по православному «разумению» лучше всего с самого начала обойтись без «запасного» материала (дабы прибегающие к этой процедуре супруги твердо знали, что ни один эмбрион не подвергнется уничтожению или недопустимым манипуляциям), такая передача этически вполне оправдана, то есть согласна с волей Божией.

Отсюда, по всей видимости, можно заключить следующее: там, где вспомогательные репродуктивные технологии могут помочь бездетной чете, разумно и уместно рассмотреть предлагаемые ими возможности. Как ни прискорбна гибель множества оплодотворенных яйцеклеток на ранних этапах развития оплодотворения «в пробирке» и сходных процедур, нынешний уровень этих технологий вполне допускает предотвращение появления или усыновление «лишних» эмбрионов. И думается, что при соблюдении необходимых предосторожностей и применении надежных этических критериев обращение к некоторым таким процедурам вполне оправдано и не греховно.

Судя по всему, нет оснований возражать и против искусственного осеменения спермой мужа, тем более что технические усовершенствования сделали и эту процес-

дуру легкой и безопасной. Здесь, как и при оплодотворении «в пробирке» и пересадке зигот в фаллопиевы трубы, супруги должны быть уверены, что «лишние» эмбрионы либо изначально отсутствуют, либо создаются в строго определенном количестве для последующей передачи на усыновление и что перспектива «фетальной редукции» исключена пересадкой минимального количества эмбрионов.

Со стороны родителей необходима моральная готовность понести последствия *дефектов или аномалий*, вызванных процедурой и способных повлиять на дальнейшую жизнь их ребенка¹. Нужно, чтобы и родители, и вся приходская община относились к «искусственно» зачатому ребенку с такой же любовью, как и к «нормальному». И наконец, родители, склонные к такому решению, должны прибегнуть к глубокой, сосредоточенной молитве, дабы увериться, есть ли воля Божия, чтобы человеческая жизнь чудесным и непостижимым образом продолжалась и *через них*.

В этой связи необходимо сказать и о столь частых случаях выкидыша. Молитва Православной Церкви о женщине, у которой случился непроизвольный выкидыш (*«Молитва о жене, егда извержет младенца»*), подразумевает, что в случившемся есть доля ее греховного участия: *«Владыко Господи... рабу Твою сию днесъ сущу во грехах, во убийство впадшую волею или неволею, и зачатое в ней извергшую, помилуй по велицей Твоей милости; и прости ея вольная и невольная прегрешения... и очисти ю от телесныя скверны... и изведи ю многою Твою милостию*

¹ Это предупреждение заслуживает пристального внимания. Опыт Австралии, Франции и других стран заставляет думать, что при обращении к искусственным репродуктивным технологиям риск заболеваний и аномалий у зачатых таким образом детей в два-три раза выше, чем при естественном зачатии. См.: Cohen, Cyntia B. «Give Me Children or I Shall Die». New Reproductive Technologies and Harm to Children // *Hastings Center Report* 26/2 (March–April, 1996), 19–27.

во смиренном ея теле... яко во грехах родихомся и в беззакониях, и сквернавы вси есмы пред Тобою, Господи». Мольба о прощении «вольных и невольных прегрешений» повторяется дважды. Это двукратное упоминание о греховности матери побудило группу православных христиан, среди которых есть и епископы, частично переработать традиционный текст. Цель переработки в том, чтобы при сохранении отмеченной здесь связи между падшим состоянием и недугом человека устраниТЬ намек на моральную ответственность женщины за смерть и «извержение» ребенка. Сегодня мы знаем, что буквально каждая способная к деторождению женщина переживает множество «мини-выкидышей», о которых даже не догадывается (вспомним, что от 50 до 70% оплодотворенных яйцеклеток спонтанно эвакуируется еще до имплантации). Хорошо известно также, что причины выкидыша весьма сложны и связаны главным образом с химическим дисбалансом, анатомическими аномалиями или генетическими нарушениями, над которыми ни одна женщина не властна. И потому, за редчайшими исключениями, нет оснований приписывать этим несостоявшимся матерям греховный умысел или греховные действия в отношении плода. Доказано, что психическое состояние женщины, как бы тяжел ни был стресс в связи с нежелательной беременностью, не может вызвать выкидыш. Выкидыши, которые можно с полным основанием признать греховными, в большинстве своем результат неумелого произведенных абортов, хотя могут случаться также на почве алкоголизма и наркомании.

Женщина, перенесшая спонтанный аборт, нередко испытывает глубокое горе, что требует от домашнего и приходского ее окружения внимания и любви на словах и на деле. Если же матери довелось видеть и даже держать на руках мертвого малыша, то со стороны родителей уместно будет дать ему имя и просить священника о совершении несколько видоизмененного для такого случая чина

панихиды. (Величайшим пастырским благодеянием со стороны наших епископов и членов богослужебных комиссий могло бы стать составление особого заупокойного чинопоследования об изверженных младенцах.) Таким образом родители вместе со всею Церковью засвидетельствуют, что человеческая жизнь начинается с зачатия и умерший младенец есть в полном смысле *человек*, и все, сделанное ради этого ребенка послужит введению его в вечную жизнь и общение святых.

Генная инженерия и деторождение: манипулирование человеческой жизнью

Если распространение абортов и вспомогательных репродуктивных технологий не всегда прямо задевает тех, кто с ними борется, то о генной инженерии этого сказать нельзя. Процедуры с генетическим материалом, будь то животным, растительным или человеческим, имеют биологические и социальные последствия, с которыми соприкасается практически каждый. Мы выступаем против абортов, потому что они нарушают права и разрушают жизнь невинного существа. Но опасность, заложенная в некоторых формах генной инженерии, в том числе в новых технологиях клонирования, требует еще более строгого контроля над их применением. Ибо результаты генетических манипуляций, уклонившихся или сознательно уклоняемых на ложный путь, могут нанести огромный вред всему человечеству.

Прежде чем мы перейдем к сути дела, полезно определиться с ключевыми терминами. Евгенией принято называть науку, нацеленную на улучшение человеческого генофонда, а значит, и человеческой природы, за счет улучшения окружающей среды и условий человеческого существования¹. Генная терапия означает обследование

¹ См.: Haering. *Ethics of Manipulation: Issues in Medicine, Behavior Control and Genetics*. New York, Sealury, 1975, p. 173.

будущих родителей на предмет выявления генетических нарушений, которые может унаследовать ребенок, а также дородовую и послеродовую коррекцию этих нарушений. Задачи ее – не евгенические или «инновационные», но сугубо терапевтические. Генная инженерия в собственном смысле подразумевает манипуляции с генетическим материалом (дезоксирибонуклеиновой кислотой, или ДНК) на клеточном или эмбриональном уровне как в терапевтических, так и в евгенических целях. Таким образом, генная терапия есть отрасль генной инженерии¹.

Человеческий организм состоит из клеток двойкого рода – зародышевых, или гамет, и соматических, или нерепродуктивных. Ядро каждой соматической клетки состоит из 46 хромосом (23-х пар). Зародышевые клетки имеют по 23 хромосомы, поэтому слияние сперматозоида с яйцеклеткой дает комбинацию из 46 хромосом – единственную в своем роде, не считая случая однояйцовых близнецов. Каждая хромосома насчитывает около 100 тыс. генов – сегментов ДНК, определяющих генетический код наследственных свойств. Генная инженерия стала возможной в силу того, что каждое ядро соматической клетки содержит в себе, наподобие голограммы, генетический код всего организма.

Технология, сделавшая возможным создание гибридной (рекомбинантной) ДНК, позволяет изменить гене-

¹ Согласно *Journal of the American Medical Association*. Vol. 220 (1972), 1356, генной инженерии «можно признать все, что имеет какое-либо отношение к манипуляции с гаметами или плодом для любых целей – от искусственного зачатия и лечения болезней *in utero* до создания человеческого существа по заданным характеристикам» (Цит. по: Haering. Указ. соч., 174). Такое определение, распространяющее границы генной инженерии на вспомогательные репродуктивные технологии, представляется нам слишком широким. Понятие «генная инженерия» должно быть ограничено манипуляциями с генетическим материалом в целях устранения дефектных генов или введения других для усиления желательных признаков.

тический состав организма за счет введения в него ино-родных генов. Эта технология, известная также под более популярным названием «геномонтаж» и до недавнего времени применявшаяся лишь на бактериях и растениях, открывает путь к генетическому манипулированию всеми формами жизни, включая человеческую¹.

Располагая специальным устройством (разработанным в Калифорнийском технологическом институте (Caltech) и запатентованным в июне 1986 г.), ученые смогли приступить к составлению генетической карты всего человеческого организма. По мере осуществления проекта «Геном человека» мы получаем все более точные сведения о функции тех или других генов и их местоположении на спирали ДНК. А по мере того, как к этому добавляется знание механизма «включения» и «отключения» генов, уже сегодня становится возможным проведение специфических модификаций генетического материала как соматических, так и репродуктивных клеток. Это открывает путь к манипулированию человеческой жизнью на самом глубоком биологическом уровне².

¹ На протяжении десятка лет ученые, использующие технику «геномонтажа», смогли создать такие новации, как табак с листьями, которые светятся в темноте (за счет введения в обычный табак генетического материала светлячков — *Time Magazine*, May 4, 1987, 110).

² Обстоятельный обзор исследований человеческого генома и оценка их православными генетиками даны в Woloschak, Gayle E. «Bioethical Issues Raised By the Human Genome Initiative»// *Synergia* 10/2 (April 1996), 1f (публикация Православно-христианской ассоциации медицины, психологии и религии, Кембридж, Массачусетс). Человеческий геном состоит из ок. 50–100 тыс. генов, образующих около 2 блн. основных пар. Картирование генов (определяющее их местоположение в сегментах ДНК, известных как хромосомы), происходит с удивительной быстротой и близится к завершению. Куда более сложный процесс определения последовательности в геноме начался лишь недавно и к настоящему времени осуществлен всего на 3%.

Если генетическая модификация соматических клеток оказывает влияние лишь на данного индивида, то в случае вторжения в генетический материал репродуктивных клеток изменения передаются следующим поколениям. Духовные и физические последствия такого манипулирования могут оказаться катастрофическими, и это позволяет понять, почему такие люди, как Джереми Рифкин, решительно осуждают любые формы генной инженерии как неэтичные на том основании, что они по сути своей недоступны контролю. Преобразуя генетический состав живого организма, в том числе человеческого, мы можем оказаться преобразователями самой его природы¹.

Однако в сельском хозяйстве и животноводстве, как и в медицине, генная инженерия уже привела к благоприятным изменениям подлинно революционного мас-

¹ В 1950–1960-е гг. нобелевский лауреат Герман Дж. Мюллер заявлял, что генная инженерия способна создать высшие человеческие существа, предполагая, что в индивиде может быть запрограммирована предрасположенность к любви и альтруизму. См. его широко известную статью: «*Better Genes for Tomorrow* // *Population Crisis and the Use of World Resources*. The Hague, Junk Publ., 1964, 315. Ошибочность этого утверждения, как и сходных утверждений таких представителей этического знания, как Джозеф Флетчер («Если это может быть сделано, делай!»), в том, что они закрывают глаза на реальность человеческого греха, вносящего в нашу природу элемент трагизма. В статье, опубликованной в 1967 г., видный католический богослов Карл Ранер заявил: «Генетические манипуляции – это воплощение страха перед собой – страха признать самого себя и ту неизвестную величину, какую я составляю», потому что она *предопределена*. «Признание этой неизбежно внешней нам предопределенности нашего собственного бытия есть и остается поэтому фундаментальной задачей человека в его свободном нравственном бытии» // *Theological Investigations*, vol. 9. New York, Crossroad, 1981, 244f. Нынешние дебаты вокруг этической проблематики генной инженерии колеблются большей частью между этими двумя полюсами – наивным утопизмом и теоцентристическим реализмом.

штаба. В настоящее время специалисты вывели растения, сопротивляющиеся гербицидам, и разрабатывают технологии, позволяющие растениям вырабатывать собственные инсектициды, азотные удобрения и холодозащитные механизмы. Десять лет назад были запатентованы искусственные ферменты, которые разлагают и поглощают промышленные отходы. Одной из наиболее распространенных в США и во всем мире форм «экобизнеса» стала биокоррекция, использующая микробы бактериального и грибкового типа для уничтожения токсических химикалий — и не только органических соединений вроде пестицидов, но и полихлорированного дифенила, нефти и различных канцерогенов. Генетически усиленный фотосинтез дает ученым надежду на новую «зеленую революцию», которая позволит удовлетворить потребности быстро растущего населения, особенно в развивающихся странах.

Но эти блага, столь вожделенные для одних, воспринимаются многими как проклятие. Так, в Калифорнии, да и в других штатах, группы обеспокоенных граждан уже добились приостановки экспериментов, в результате которых в атмосферу были бы выпущены новые виды бактерий. И хотя никаких серьезных экологических отклонений в местах их проведения до сих пор не выявлено, материалы, опубликованные недавно в «Нью-Йорк таймс», «Ньюсик» и других периодических изданиях, обвиняют ученых в нарушении правил выброса генетически измененных бактерий и вирусов. По мнению одних авторов, мы своими руками готовим экологическую катастрофу, последствия которой превзойдут завоз в Америку тутового шелкопряда. Другие предупреждают, что генная инженерия и основанное на ней производство унифицированных сельскохозяйственных культур ослабляют у них иммунитет к вредителям и капризам погоды и ведут к сокращению генетического разнообразия. Третьи озабочены тем, что скрещивание традиционных культур с созданными благодаря генной инженерии

для получения «сверххтрав» и других гибридов даст труднопрогнозируемые и необратимые результаты, угрожающие экологической стабильности¹. Когда экологический кризис охватил уже весь мир (вспомним, например, пожары 1998 г. на огромных пространствах Юго-Восточной Азии и Флориды при неуклонном сокращении ознового слоя), наконец-то стали слышны голоса пророков грядущих бедствий.

Прогресс того же масштаба, но чреватый иными последствиями наблюдается в животноводстве. Генная инженерия может повышать вес, размеры, силу, выносливость домашнего скота, качество мяса, молока и т. п. Технология клонирования — с успехом опробованная на лягушках, мышах и, по последним сообщениям, на пони — совершила громадный скачок (хотелось бы только знать, в каком направлении) с зачатием и рождением овцы Долли, клонированной якобы из взрослой соматической клетки. (Создатели Долли, шотландские генетики, признают, впрочем, что она могла получиться и из зародышевой клетки.) Повторение эксперимента — на сей раз с клонированием мышей из взрослой соматиче-

¹ Такой прогноз в сочетании с детальной оценкой общей ситуации содержится в личном письме д-ра Elisabeth Theokritoff от 11 мая 1998 г. Ее возражения против генетических манипуляций с растениями, как и с животными, имеют преимущественно богословское обоснование: «Не считая случаев, когда применение генной инженерии усиливает страдания живых существ — например, намеренное развитие у мышей предрасположенности к злокачественным новообразованиям, — очень трудно указать, какие именно принципы она нарушает. Тем не менее я склонна думать, что многие выражения, зачастую используемые в генной инженерии (например, “создание” и само восприятие этих созданий как продукта, который может быть запатентован), говорят о человеческой *hubris* (гордыне — греч.), достигшей опасной степени. Думается, что “создание” живых вещей по образу нашему и исключительно в наших собственных целях ставит нас на опасную грань пародирования зиждительных действий Божиих».

ской клетки — дает основания думать, что технология эта применима и к другим видам. Как бы то ни было, но производство многих лекарств и продуктов уже и сейчас основано на введении животным генетического материала человека, клонирование же сделает эту продукцию доступной на мировом уровне.

Генетические манипуляции этого рода несут двоякую опасность: 1) нарушение достоинства и целостности тварных форм жизни; 2) вмешательство в микроэволюционный процесс естественного отбора, которое может привести (как у растений) к сокращению генофонда с труднопредсказуемыми последствиями. Введение человеческих гормонов свиньям дало породу, быть может, менее жирную и более мясную, но зато пораженную ко-соглазием и артритом. И хотя существа вроде фавнов, русалок, кентавров и т. п. существуют пока лишь в очень отдаленных замыслах генетиков, ученые в нескольких странах ведут опыты по комбинированию генетического материала человека с бычьим, обезьяенным и др., а также по клонированию самого человека. Но какой ценой для экологии? И во что обойдутся эти опыты человеческой природе?

Оценивая биологические перспективы и биологические опасности, которые несет генная инженерия человека, необходимо различать терапевтические и евгенические, или инновационные, технологии. Первые способны создавать человеческий инсулин, соматотропный и другие гормоны, вакцины и интерферон (белок, защищающий от вирусной инфекции). Генная терапия занимается выявлением и коррекцией генетических дефектов на возможно ранних стадиях внутриутробного развития, пока поражение не захватило мозг и нервную систему. Создаются или по крайней мере намечаются методы лечения таких наследственных заболеваний, как гемофилия, мышечная дистрофия, серповидно-клеточная анемия, муковисцидоз и др., чьи генетические маркёры уже обнаружены. Еще в

1987 г. «Нью-Йорк таймс» сообщила об успешной пересадке в бактерии инородных генов, продуцирующих противотуберкулезную вакцину, что положило начало «многопрофильной вакцине», которую можно использовать, среди прочего, в борьбе с проказой и малярией.

Есть основания думать, что генная терапия способна помочь и при шизофрении, признанной теперь заболеванием биохимической этиологии. Установлено, что благоприятные изменения здесь связаны, в частности, с повышением содержания адреналина (выполняющего нейротрансмиттерную функцию) или бетаэндорфина (действующего как натуральный анальгетик)¹. Продолжаются исследования с целью найти способы облегчения или лечения дегенеративных заболеваний типа болезни Паркинсона или Альцгеймера наряду с различными формами рака. Успехи в лечении иммунологических расстройств типа АДН (аденозино-деаминазная недостаточность) вселяют надежду, что следующим достижением генной инженерии станет победа над СПИДом.

Провести границу между терапевтическими и евгеническими технологиями нелегко. Несмотря на то что в теории генная инженерия вполне способна заменить *homo sapiens* более «высоким» видом — *homo novus*, такое «усовершенствование» представляется делом весьма отдаленного будущего, хотя бы по экономическим причинам. Ведь затраты на разработку и внедрение технологий, изменяющих рост, цвет волос, глаз и другие характеристики, намного превзойдут все мыслимые выгоды такого проекта. Тем не менее арсенал средств, способных послужить «улучшению» замысла Божия о человеке, та-

¹ Очень популярные «избирательные ингибиторы серотонина поглощающего действия», такие, как прозак, оказывают, судя по всему, стабилизирующее действие на серотонин и другие нейротрансмиттеры головного мозга. Не будучи прямым созданием генной инженерии, они, тем не менее, вполне способны в контролируемых условиях дополнять определенные формы генной терапии.

ков, что для Церквей, как и для государственных и частных регулирующих структур, настала пора вплотную подойти к решению возникших в этой области неотложных этических проблем.

Перечислим самые актуальные из них.

— Распределение ограниченных и дорогостоящих ресурсов. В самом деле, как определить, кого обладательствуют эти технологии и кто будет зарабатывать на них? Карл Ранер и другие предупреждали, что генная инженерия может оказаться подчинена «беспощадным законам» рынка¹. Система «регулируемого здравоохранения», представленная в США разветвленной сетью организаций здравоохранения, наглядно показывает, на какие злоупотребления способны частная инициатива и человеческая алчность, получившие доступ к руководству медицинским обслуживанием. Будут ли жизнь и смерть зависеть в конечном счете от того, кто сколько в состоянии заплатить?

— С этим тесно связана и проблема контроля. Кто и на основании каких критериев будет определять стандарты и границы экспериментальных исследований? В мае 1987 г. Федеральное бюро патентов и товарных знаков заявило, что «считает нечеловеческие многоклеточные живые организмы, возникшие не естественным путем, в том числе животных, объектом патентования»². Таким образом, американские корпорации получили официальное разрешение производить и патентовать жизнь. Если прошлый опыт способен чему-нибудь научить, то «контроль» над новыми технологиями будет подчинен, скорее всего, корыстным интересам³.

¹ См. Haering. Указ. соч., 187.

² *Time Magazine*, 4 May, 1987, 110.

³ Религиозные доводы против патентования продукции генной инженерии и общий обзор дискуссии по этому поводу см.: Hanson, Mark J. «Religious Voices in Biotechnology: The Case of Gene Patenting» // *Hastings Center Report* (Nov.–Dec., 1997, 1–21).

С усовершенствованием технологии генетического тестирования появляется возможность выявить ряд наследственных заболеваний, не поддающихся лечению в обозримом будущем. Процедура тестирования может получить статус обязательной, и это в свою очередь выдвигает дополнительные вопросы: (1) Есть ли вероятность, что такой статус получит любая форма генетического тестирования, и если да, то не означает ли это, что при аномалиях, не поддающихся исправлению с помощью генной или иной терапии еще в утробе, мать станет объектом психологического и даже юридического принуждения к abortu? (2) Распространится ли обязательное тестирование на будущих супружес, и если да, то не откажут ли им в разрешении на брак при выявлении генетических дефектов, способных при появлении у них потомства ослабить человеческий генофонд? (3) Возможна ли принудительная стерилизация при обнаружении дефектных генов у родителей? (Если же учесть, что у каждого человека имеется до шести таких генов, то совершенно очевидна необходимость разработать их классификацию по степени потенциального риска.) (4) В современном западном мире набирает силу тенденция к широкому допущению как добровольной, так и принудительной активной эвтаназии (этот тема будет подробно освещена в следующей главе). В итоге *проблема детоубийства* обсуждается публично так широко, как никогда раньше. Один из самых трудных вопросов в этой связи — судьба неполноценных новорожденных с безнадежным медицинским прогнозом. Итак, допустимы ли в подобных случаях некоторые формы активной эвтаназии, избавляющие младенца от мук (учитывая, что единственная альтернатива им — эфемерное продление его страдальческого существования), а родителей — от длительных страданий и непосильных расходов? Это чрезвычайно трудные вопросы, сама постановка которых вызывает у многих активное неприятие.

тие. Но православным (как и инославным) христианам нужно отнестись к ним со всей возможной ответственностью, чтобы голос их был услышен в мире, слишком часто выбирающем знание вместо мудрости и целесообразность вместо сострадания.

И наконец, проблема *ответственности*. Кому отвечать за экологические бедствия, эпидемии и т. п. — словом, за все настоящие и будущие издержки генной инженерии, оказывающие пагубное воздействие на отдельных людей и человеческое сообщество в целом? Рассчитывать на страховые компании, понятно, не приходится. С легализацией абортов страховщики все неохотнее оплачивают лечение и уход за детьми с генетическими дефектами на том основании, что последние можно было распознать еще в материнской утробе, самих же детей — своевременно абортировать. А неблагоприятные результаты генетического тестирования, проведенного среди рабочих, могут стать поводом для аннулирования страховых полисов и даже для увольнения. Когда диагноз опережает терапевтические возможности, жертвой зачастую оказывается справедливость.

Вероятность случайного заражения окружающей среды и эпидемий, как и недопустимость манипуляций с человеческой и иными формами жизни, обязывают Церкви в лице их богословов и верующих врачей добиваться от власти регламентации практических разработок в области генной инженерии на федеральном уровне. Регламентация такого масштаба нужна не только как гарантия общественной безопасности, но и как средство защитить целостность творения Божия¹. И само собой

¹ Эта тема, по умолчанию внесенная на повестку дня Всемирного Совета Церквей, — одна из тех, что постоянно должны находиться в центре внимания всех Церквей. Общие основы православной позиции по вопросам экологии и сохранения целостности творения блестящие сформулированы митрополитом Иоанном Зициуласом в ряде статей, опубликованных на страницах журнала

разумеется, что агентствам, осуществляющим эту регламентацию, необходимы властные полномочия для определения и проведения в жизнь обязательных норм и наложения штрафных санкций. Ибо настаивать на том, чтобы представители биотехнической индустрии и научных кругов разрабатывали и претворяли в жизнь собственный этический кодекс, означало бы лишь провоцировать столкновение интересов¹.

Имея в виду современные возможности «технологий манипулирования», мы полагаем, что экспериментальные исследования в области генетики должны подчиняться следующим ограничениям.

Во-первых, православные христиане, среди которых все больше и больше научных и медицинских работников, должны добиваться моратория на все виды экспериментов с человеческими репродуктивными клетками (что предусмотрено и заявлением Православной Церкви в Америке «О современных разработках в технологии клонирования», опубликованным весной 1998 г.). Исключения допустимы лишь при явном вырождении клеток и неспособности их к нормальному развитию. Поиски медицинских средств для исправления врожденных дефектов соматических клеток заслуживают одобрения и продолжения. Подобные изыскания — при условии, что они демонстрируют полное уважение к достоинству и целостности человеческого и всякого иного одушевленного существа, — необходимо поощрять и по возможности субсидировать из общественных фондов. Эксперименты же на зародышевых клетках сопряжены с

Souroz (издаваемого в Англии) и других православных периодических изданий.

¹ По словам Херинга, до тех пор пока общество признает законным убийство здорового плода без всяких к тому медицинских показаний, очень мало надежды, что ученые будут уважать человеческую жизнь их собственных «ущербных» созданий (Haering. *Ethics of Manipulation*, 187).

морально недопустимым риском передать будущим поколениям необратимые следствия случайных, но оттого не менее пагубных ошибок.

Во-вторых, следует решительно и неуклонно противодействовать любым экспериментам на человеке, нарушающим свободу, достоинство и неприкосновенность личности. Сюда относятся процедуры, предполагающие коммерческое использование эмбрионов, смешение генетического материала человека с иным (допустимое, *может быть*, лишь в случаях, когда применяемые при этом терапевтические — и только терапевтические! — методики дают надежду на особо благоприятный медицинский результат) и все виды клонирования. (Между прочим, конечные результаты клонирования могут оказаться не такими устрашающими, как кажется на первый взгляд. Ведь естественное симметричное раздвоение эмбриона на предымплантационной стадии — тоже своеобразная форма клонирования, о чем мы уже говорили в главе 3-й. Искусственно созданные клоны — это, в сущности, одногодичные близнецы. Поскольку каждый человек есть нечто многое большее, чем продукт его генетического состояния, а дифференцировка клеток начинается на самых ранних стадиях дробления, то даже одногодичные близнецы не вполне идентичны и каждый из них — не повторимая и единственная в своем роде личность. Но отсюда никак не следует, что клонирование человеческого существа — дело благое. Создать человеческую жизнь, как и определять, каким быть человеческим качествам, то есть душе, — дело Бога. И любая попытка узурпировать его есть безусловное зло.)

И в-третьих, наконец, нужно потребовать отмены всех решений о патентовании искусственно созданных форм животной жизни. При соблюдении необходимых мер безопасности генная инженерия бактерий и растений способна принести плоды, морально оправдывающие экспериментальные разработки в этой сфере и

коммерческое ее использование. Конструирование же животной жизни по индивидуальному заказу неизбежно приведет к тому, что Дж. Рифкин определил как «крайнюю форму технологического редукционизма»¹. Повсеместно и на всех уровнях — будь то фондовая биржа, или промышленные супергиганты, или здравоохранение и страховые компании — рынок устанавливает свою шкалу ценностей, у которой мало общего с Евангелием Христовым. И дело всех Церквей — ясно и твердо высказаться против любых решений (в государственном или частном секторе), которые открывают путь безудержной эксплуатации творения Божия.

Пастырская оценка

Новые репродуктивные и другие биомедицинские технологии затрагивают все основные этапы человеческой жизни от зачатия до смерти. И на каждом этапе, как мы видели, встают два тесно связанных вопроса: во-первых, о потенциальной благотворности тех или иных достижений этой сферы в принципе и, во-вторых, об их благотворности и моральной безупречности в каждом случае практического применения. Так, система искусственной вентиляции легких сама по себе — несомненное благо, но подключение к ней больного в последней стадии рака может таковым и не быть.

Это возвращает нас к первоначальной задаче — разработке критерииев, позволяющих выстроить богословскую оценку и пастырский подход к проблемам, затрагивающим жизнь всех и каждого.

В основе этих критериев должно быть безоговорочное признание и радостное приятие абсолютного всевластия Бога как Творца, Избавителя и Судии всей нашей жизни и всех наших устремлений. Это предполагает в

¹ Rifkin, Jeremy. *New York Times* (27 April, 1987). Дальнейшее обсуждение этой темы см. в: *New York Times* Science section, 9 June, 1987.

свою очередь и осмысление человека как носителя образа Божия, призванного явить в себе подобие Божие и постоянно возрастать в нем. Иными словами, человеку надлежит возрастать в подлинной «личностности», которая превосходит падшую человеческую природу и отображает в себе ту жертвенную любовь, что соединяет Отца, Сына и Святого Духа в личностном общении Божественной любви.

Кроме того, все грани нашего опыта, в том числе и опыт страдания, должны быть переосмыслены в свете приближения к Богу и постижения конечной цели человеческого бытия. Не всякое страдание может быть «искупительным», особенно сопряженное с непрерывной и парализующей все силы физической или душевной болью. И все же многие поистине трагические ситуации оказываются преображенными благодатью Божией. Так, супруги, страдающие от невозможности иметь потомство, могут удовлетворить свою тягу к детям и одновременно облегчить чье-то горе, усыновив чужого ребенка. А в семье, где ребенок с синдромом Дауна или другими генетическими нарушениями остается желанным и любимым, тяжкий недуг зачастую оборачивается благословением Божиим для всех ее членов.

И, наконец, не забудем, как важно каждый миг участвовать в деле созидания мира и нашей собственной жизни. Ибо эсхатология — забота не только Божия, но и наша. А это обязывает нас к непрестанным усилиям, цель которых — подготовить себя и мир к пришествию Христову — событию, которым завершится дело творения и искупления. Христианская этика эсхатологична и телеологична, равно как и деонтологична. Христианская этика судит и советует, взирая как на нынешние обязательства, так и на конечные цели человека. И потому предмет ее не только наши обязанности *перед* Богом, но и наше *сопротивление* Ему ради преображения твари в согласии с волей и замыслом Божиим.

Такая перспектива определяет и конкретные выводы, на которых должна базироваться пастырская оценка технологий искусственного зачатия и генной инженерии.

Традиционная римско-католическая мысль последних двух-трех десятилетий последовательно осуждала то, что определялось ею как «неестественные» формы репродуктивной деятельности. По словам К. Ранера, такие формы выводят деторождение из «сферы человечески-интимного <...> которая одна есть истинный контекст сексуального соединения». Но подобный взгляд упускает из виду, что любовь выражает себя не только в интимности сексуальных отношений. К «сфере человечески-интимного» относится не только предваряющий зачатие специфический акт половой близости, но, по сути дела, весь период беременности да и брак в целом.

Поэтому применение вспомогательных репродуктивных средств в границах, которые мы определили выше, не воспринимается нами как стоящее в противоречии с православным этическим учением. Напомним, что речь идет об искусственном осеменении спермой мужа и оплодотворении *in vitro* с последующей пересадкой в материнскую утробу всех эмбрионов, не оставляющей места для «фетальной редукции». С другой стороны, для нас этически *неприемлемы* искусственное осеменение спермой донора и «суррогатное материнство», вводящие в репродуктивный процесс третью сторону и открытые для коммерческой эксплуатации (достаточно упомянуть о банках спермы, торгующих семенем нобелевских лауреатов, «суррогатных» материах, сдающих свою матку «напрокат», и т. п.).

В области генной инженерии мы вправе признать допустимыми и рекомендовать меры дородовой и послеродовой терапии, направленные на предупреждение и коррекцию заболеваний и пороков развития. Сегодня такие рекомендации остаются во многом гипотетическими (за исключением тех, что имеют дело с генетическим

тестированием, на практике приводящим многих женщин к решению избавиться от генетически неполноценных или по иной причине нежеланных детей). Однако некоторые хирургические процедуры уже применяются для коррекции генетических и других дефектов как у новорожденных, так и у младенцев, находящихся в утробе. И, по-видимому, недалеко то время, когда возможны будут устранение дефектных генов на эмбриональной стадии (через оплодотворение *in vitro*) и даже коррекция потенциальных генетических аномалий в гаметах до оплодотворения. Исследования, необходимые для усовершенствования этих терапевтических процедур, вполне могут рассчитывать на поддержку Церкви при условии, что они осуществляются на зародышевых клетках, неспособных к нормальному развитию, и исключают всякое экспериментирование на жизнеспособных эмбрионах человека.

Евгенические же процедуры, цель которых — усиление определенных признаков или создание «высшей» (равно как и «низшей») расы, должны решительно отвергаться христианами как принципиально отрицающие всевластие Божие и особое достоинство человеческого рода пред Богом. Особую озабоченность вызывает возможность попыток «усовершенствовать» определенные качества и характеристики человека, нацеленные на создание «сверхрасы», что означало бы осуществление заветной мечты нацистов.

Наиболее опасными представляются настойчивые попытки создать *подвид* гуманоидов, которому отведена роль нового сословия рабов. 14 мая 1987 г. «Чикаго трибьюн» опубликовала сенсационное сообщение Ули Шметцера об эксперименте итальянских биогенетиков по выведению антропоида от матери-шимпанзе и отца-человека. И хотя эксперимент был прерван на эмбриональной стадии по проблемам «этического характера», отнюдь не исключено, что бюро патентов скоро придет-

ся доказывать, что в запатентовании «обезьяночеловека» нет ничего особенного. Это сообщение, вызывающее улыбку или недоумение, указывает, тем не менее, на один из сценариев развития евгенических манипуляций с человеческим «материалом», последствия которого могут оказаться даже более катастрофичными, чем те, которыми грозит разработка ядерного оружия.

Какова бы ни была цель подобных манипуляций, важно иметь в виду следующее. Во Христе мы любим и любимы — любимы не за то, чего можем достичь, а просто потому, что мы существуем¹. Любовь предлагает себя как безусловный дар, невзирая на достоинства или недостатки любимых, ибо и Христос пришел спасти немощных и калек, а не только больных духовно (ср. Мк. 3, 1–6; Лк. 14, 12–14). Сегодня, не меньшее, чем в византийскую эпоху, Церковь призвана быть *совестью* общества, то есть благовествовать и увершевать. Она должна осуществлять это свое призвание и по отношению к наболевшим проблемам современности. И проблемы эти не только экономические, социальные, оборонные, экологические и т. п., но и проблемы аборта, искусственно-го зачатия и генной инженерии. Как «верные домоправители» и блюстители творения Божия, мы призваны

¹ См. Kass, Leon R. «The New Biology: What Price Relieving Men's Estate?» // *Bioethics*. Ed. by T.A. Shannon. New York, Paulist Press, 1981, 379–402. По мнению Л. Касса, «семья все чаще оказывается тем единственным институтом все более обезличивающегося мира, где каждого человека любят не за то, что он делает или создает, а просто потому, что он есть» (394). Эта оценка, впервые высказанная им в 1971 году, сейчас кажется наивной ввиду глубокого кризиса семьи в сегодняшней Америке. Вот почему «последним» институтом, к которому ее можно по справедливости отнести сегодня, следует признать Церковь. Как утверждает Чарльз Каррен, «первостепенная ценность человека в христианском восприятии определяется не тем, что он совершает или может совершить, а тем, что уже совершил ради него Сам Бог» (Curran, Ch. «Moral Theology and Genetics» // *On Moral Medicine*, 381).

всеми доступными нам средствами — ненасильственными и не противоречащими Евангелию — содействовать изменению установок и приоритетов плюралистического общества (а сегодня все общества плюралистичны) и тем самым послужить Богу в мире и ради мира.

Православие с его библейским и святоотеческим видением этической проблематики может принести свое уникальное свидетельство и свой уникальный вклад в это по необходимости вселенское усилие. Мы слишком долго уклонялись от такого свидетельства, отстаивая приоритет «духовности» и осуждая любую деятельную заботу [о мире] как неуместный «активизм». Но Церковь призвана говорить — возвещать волю и замысел Божий, помогая Богу привести тварь в Свое Царство. Вопрос в том, достанет ли у нас мужества и силы убеждения, чтобы голос Церкви был рассыпан.

Глава 5 «СВЯТАЯ ПАСХА». ПРИБЛИЖАЯСЬ К КОНЦУ ЖИЗНИ

Яко Ты еси Воскресение, и Живот, и Покой усопшаго раба Твоего, Христе Боже наш.

Из последования об усопших

Разреши раба Твоего нестерпимыя сея болезни и содержащия его горькия немощи.

Молитва о долгостраждущем умрети

В материнском чреве младенец проделывает многое из того, что придется делать после появления на свет, — например, толчковые и глотательные движения. Точно так же и в этом мире человек делает то, что придется выполнять после смерти: познавать и любить — две вещи, которыми особенно дорожат все святые, мистики, мудрецы и возвращенные к жизни больные.

Питер Крифт. «Любовь сильнее смерти»

В этой главе речь пойдет об уходе за больными, находящимися на пороге смерти. Это так называемые терминальные больные — и взрослые, и новорожденные дети-инвалиды («неполноценные»). Чтобы определить, какого рода и качества уход морально допустим в подобных случаях, рассмотрим сначала православное отношение к болезни и смерти и соотнесем позиции, основанные на принципах священности жизни и качества жизни, которые и определяют в конечном счете то или иное отношение к смерти. Это позволит оценить значение и место физического и душевного страдания (осо-

бенно сопряженного с терминальным состоянием) в человеческом опыте. И наконец, мы рассмотрим принципы и важнейшие условия лечения (или нелечения) терминальных больных и дадим этическую оценку активной и пассивной формам эвтаназии.

Принося клятву Гиппократа, врач говорит: «Я направлю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и моим разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и несправедливости». Отсюда вытекает двоякий принцип и двоякое обязательство 1) *благодействия*, то есть защиты жизненных интересов больного; 2) *непричинения вреда*, то есть всемерной заботы о ненанесении больному ущерба преднамеренно или по неизбежности¹. Вместе с самой клятвой Гиппократа и шестой библейской заповедью («Не убий») этот двоякий принцип есть философская гарантия против активной эвтаназии, или «убийства из милосердия», не исключая случаев, связанных с персистирующим вегетативным состоянием (ПВС) или изнуряющей болью. Принципы эти отражают убеждение, нормативное в иудео-христианской традиции, в приоритете священности жизни над качеством жизни.

Эта нормативная религиозная перспектива до последнего времени представлялась самоочевидной и бесспорной. Если Бог — Творец жизни, то Он же — Владыка смерти и умирания. Но с развитием технических средств для поддержания жизни (диализ, химиотерапия, искусственные легкие и т. п., не говоря уже о трансплантации органов, в том числе печени и сердца) возникают такие морально-этические проблемы, которые в былые времена казались немыслимыми или решенными раз и навсегда.

В настоящее время появилась возможность искусственной и долговременной поддержки биологического су-

¹ См. Weir, Robert. *Selective Non-Treatment of Handicapped Newborns*. New York, Oxford Univ. Press, 1984, 199.

ществования в ситуациях, не оставляющих надежды на выздоровление. Это обстоятельство обязывает нас заново поставить вопрос о священности или святости жизни и качестве жизни, и оно же выдвигает ряд смежных вопросов, в том числе о распределении ограниченных биомедицинских ресурсов и финансовых тяготах, которые налагает поддержание жизни таких больных на их семьи. Отсюда и три направления этической аргументации. Первое, уже ранее упоминавшееся, определяется как «витализм»: поддержание биологической жизни любой ценой и всеми доступными средствами. Представляясь на первый взгляд благородной защитой принципа священности жизни, витализм на деле есть разновидность обоготворения биологического существования, при котором абстрактная ценность всемерно продлеваемого физического бытия ставится выше личных интересов и самой судьбы больного.

Второе направление — апология различных форм эвтаназии — зиждется на убеждении, что терминальным больным необходимо предоставить право самостоятельно избирать время и способ ухода из жизни. При таком подходе всячески подчеркивается принцип «достойной смерти», но, как справедливо указывалось многими участниками дискуссии, этот принцип может служить оправданием целого ряда установок и практических действий, не имеющих ничего общего с подлинным физическим и духовным благом больных¹. И поскольку основанная на нем идеология одобряет любую форму активной эвтаназии, она же в конечном счете прокладывает дорогу наименее «достойной» смерти — в результате прямого убийства или самоубийства.

Третье направление отчасти пересекается с христианским видением проблемы. Согласно ему, отказ от ле-

¹ См. статьи P. Ramsey, R. S. Morrison, L. R. Kass в сборнике: *On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics*. Grand Rapids, Eerdmans, 1987, 185–211.

чения безнадежных больных (непредоставление или отключение ранее предоставленной поддерживающей жизнь аппаратуры, что позволяет умереть естественной смертью) в определенных ситуациях морально допустим. Но и такой подход вызывает сомнения. Что означает принцип «избирательного нелечения» (или, как принято говорить, «выдергивания вилки из розетки»): «дозволение природе делать свое дело» или специфическую форму эвтаназии? Иными словами, допустимо ли вообще «избирательное нелечение» (которое обычно и называют пассивной эвтаназией), учитывая, что цель его — ускорить, хотя бы и естественную, смерть больного? И что можно сказать по поводу разных форм такого «нелечения»? (Есть ли, к примеру, моральное различие между отключением вентиляции легких и приостановлением искусственного питания?) И наконец, может ли «благое небрежение», каким является в подобных случаях отказ от лечения, иметь этическое оправдание как пассивная эвтаназия? Не будет ли оно, ввиду его преднамеренности, при всех обстоятельствах равно *активному* вмешательству, то есть разновидности эвтаназии, которую определяют как «лишение жизни», а то и прямое убийство?

Как правило, вопросы такого рода касаются больных в последней стадии смертельного недуга — например, рака. В равной мере уместны они и относительно новорожденных, которые из-за генетических отклонений, тяжелого плодного алкогольного (или наркотического) синдрома или родовых травм квалифицируются как терминальные больные и «неполноценные». Во всех подобных случаях главным вопросом остается следующий: *каковы границы применения медицинских технологий для поддержания биологического существования?* В поисках ответа рассмотрим некоторые конкретные случаи, привлекшие внимание общественности к проблеме эвтаназии.

23 октября 1991 г. патологоанатом из Мичигана д-р Джек Кеворкян помог уйти из жизни двум женщинам, что вызвало громкий отклик в прессе. Оказалось, что ранее д-р Кеворкян уже был причастен к «поддерживающему самоубийству» его пациентки Джанет Эдкинс, страдавшей болезнью Альцгеймера. Эти женщины страдали хроническими заболеваниями, но никак не могли быть признаны терминальными больными (то есть такими, которым, согласно принятой классификации, остается жить не более шести месяцев). Их смерть была явным самоубийством с целью положить конец страданиям, обесценившим, по их мнению, их жизни. И покуда американское общество раскачалось наконец до серьезного обсуждения проблемы эвтаназии, д-р Кеворкян поспособствовал самоубийству еще сорока или пятидесяти человек.

В попытке добиться юридической санкции для медицинского вмешательства в жизнь терминальных больных поборники «права на смерть» представили 5 ноября 1991 г. избирателям штата Вашингтон «Инициативу 119». И хотя документ этот был отклонен (незначительным большинством голосов), инициаторы этой попытки и их единомышленники продолжали упорно отстаивать основное и наиболее зловещее его положение — легализацию поддерживаемого самоубийства.

«Инициатива» содержит три основных пункта. Пункт 1-й, ссылаясь на ту часть «Акта о естественной смерти» штата Вашингтон, где оговаривается право на «завещание о жизни» (документ, выражающий волю завещателя, чтобы ему дали умереть спокойно без аппаратуры, искусственно продлевающей жизнь), предусматривает включение в перечень средств поддержания жизни, от которых больной вправе отказаться, зондов для искусственного кормления и гидратации. Согласно пункту 2-му, составитель завещания вправе заранее оговорить свой отказ от искусственного поддержания его жизни на слу-

чай, если он окажется в персистирующем вегетативном состоянии. К моменту представления документа избирателям эти пункты уже получили одобрение Медицинской ассоциации штата Вашингтон. Что касается пункта 3-го, то ему воспротивилась и Ассоциация, и ряд других медицинских и религиозных организаций. Он предлагал разрешить терминальным больным поддерживаемое самоубийство на основании их письменного заявления и заключения, заверенного по крайней мере двумя врачами, подтверждающими, что подателю его остается жить не более шести месяцев¹.

Сторонники «Инициативы» пытались протолкнуть ее в течение следующих лет. А в ноябре 1994 г. избиратели Орегона, также незначительным большинством голосов (51% против 49%), приняли решение, сделавшее их штат первой в мире территорией, где поддерживаемое самоубийство официально разрешено. Теперь, когда «Мера 16» не встречает возражений со стороны суда, совершенолетние жители штата, официально признанные терминальными больными, вправе требовать у врача рецепта на препараты, обеспечивающие самостоятельный уход из жизни. «Мера» предусматривает пятнадцатидневный «испытательный срок», одно пись-

¹ Официально содержание «Инициативы» было представлено следующим образом: «Эта “Инициатива” расширяет права совершенолетних терминальных больных, требуя уважения их пожеланий относительно собственной жизни, выраженных в письменной форме. Она предполагает изменения в действующем законодательстве, которые: 1) расширяют определение терминального состояния, включая в него необратимую кому, ПВС и другие состояния, могущие привести к летальному исходу в течение шести месяцев; 2) уточняют, какие жизнеподдерживающие процедуры могут быть отменены; 3) разрешают совершенолетним лицам, находящимся в терминальном состоянии, требовать и получать от своих врачей содействия в умирании, то есть услуги, облегчающей смерть». Цит. по: Jonsen, A. R. «What is at Stake?» // *Commonweal (Supplement on Euthanasia: Washington State Initiative 119)*, 9 August, 1991, 3.

менное и два устных требования больного, а также заключение второго врача, что больной не страдает психическим расстройством или депрессией. О решении своем больные не обязаны уведомлять даже ближайших родственников.

Принятая вслед за отклонением washingtonской «Инициативы» и после аналогичной истории с проектом, отклоненным избирателями Калифорнии (и опять-таки с незначительным перевесом голосов), орегонская «Мера 16» стала громадной победой сторонников «права на смерть». И как первая из многих побед, несомненно ожидающих их движение в будущем, она ставит нас перед целым комплексом этических проблем, связанных с медицинским уходом за терминальными больными. В первую очередь это проблемы соотношения этических принципов священности и качества жизни и организации надлежащего ухода за безнадежными больными (в том числе при необратимой коме и ПВС).

Споры о священности жизни и качестве жизни

Характерным свидетельством изменившегося отношения к поддержанию жизни терминальных больных стали два случая, получившие огласку в феврале 1994 г. В первом суд г. Сарасоты (Флорида) обязал персонал местной лечебницы предоставить поддерживающую жизнь аппаратуру тринадцатилетней девочке с диагностированной смертью мозга. Вопреки попыткам врачей добиться судебной санкции на прекращение бесполезного, на их взгляд, лечения, мать больной потребовала сделать все, чтобы «сохранить» ее дочь «в живых». Как заметил в этой связи один эксперт по медицинской этике, «лечебница обязана отключить ее от искусственной вентиляции. Ведь они лечат труп»¹.

¹ *New York Times*, 12 February, 1994.

Во втором случае Апелляционный суд штата Виргиния предписал врачам продолжить лечение «младенца К.» — девочки, родившейся в состоянии полуанэнцефалии. Несмотря на то что ребенок, ввиду отсутствия у него значительной части мозга, был полностью и навсегда лишен чувственного восприятия и неспособен к контакту, мать добилась для него подключения к поддерживающей жизнь аппаратуре¹.

В обоих случаях врачи высказывались за прекращение искусственного поддержания жизни ввиду его очевидной бесполезности. Заметим, что еще не так давно больницы, напротив, склонны были настаивать на продолжении заведомо бесполезного лечения даже вопреки желанию семьи, семейных врачей, а иногда и самого больного (как это имело место в нашумевшей истории с Элизабет Бувиа)². Такое упорство медиков до известной степени объяснялось боязнью судебной ответственности за неподдержание минимального биологического существования больных «всеми возможными средствами». Но теперь суды все чаще встают на точку зрения врачей, ратующих за прекращение медицинской помощи, исходя из «качества жизни» больных. По мнению одних, это запоздалое признание элемента, крайне важного для формирования любого медицинского суждения, другие же видят здесь стремительное сползание по наклонной плоскости. Для представителей христианской биоэтики в подобной ситуации крайне актуален вопрос, как наиболее разумно и сообразно с христианской совестью соединить подход, диктуемый принципом «качества жизни», с мировоззрением, зиждящимся на признании священности жизни³.

¹ Greenhouse L. «Court Order to Treat Baby with Partial Brain Prompts Debate on Costs and Ethics»// *New York Times*, 22 February, 1994.

² Pence, G. *Classic Cases in Medical Ethics*. New York, McGraw-Hill, 1990, 29–44.

³ Позицию, противоположную основанной на принципе качества жизни, принято обозначать как «святость (*sanctity*) жизни». Исполь-

Современные авторы, занимающиеся проблемами христианской этики, в том числе и отстаивающие исходную священность или святость человеческой жизни, признают, что при нынешнем состоянии биомедицинских технологий наши этические суждения должны строиться с учетом принципов качества жизни. Между тем остается невыясненным, в каком смысле оба понятия — священность, или святость, жизни и качество жизни — употребляются разными традициями. Этот недостаток ясности вызвал бесплодные споры между откровенными «виталистами», которые утверждают, что простое биологическое существование есть благо само по себе¹ и как таковое должно поддерживаться любой ценой независимо от состояния больного, и откровенными «релятивистами», отрицающими всякий смысл и ценность жизни при отсутствии у человека признаков самосознания и возможности устанавливать и поддерживать отношения с себе подобными.

Принцип священности жизни обычно (но не обязательно) отождествляется с какой-нибудь определенной религиозной традицией и основывается на следующих утверждениях. Первое: человеческая жизнь по природе своей *священна*, то есть блага по существу и всегда достойна уважения и покровительства. Ценность человеческой жизни не сводима ни к одному из характеризующих ее условий или признаков. Второе: все человеческие жизни равнозначны на любой стадии их развития, от за-

зая в данной главе выражение «священность», мы исходим из соображения, высказанного во Введении, где «священность» (*sacredness*) и «святость» (*sanctity*) разграничены соответственно как функция человеческой природы, заложенная от Бога в человеческом бытии, и ипостасная, или личностная, функция, достигаемая аскетическим подвигом и стяжанием христианских добродетелей.

¹ На языке католического богословия жизнь в таком понимании есть *bonum honestum* (почетное благо) в противоположность *bonum utile* (полезному благу) — благому, но не предельно ценному достоянию или состоянию.

чания до смерти. Это означает, что все живые люди обладают равным «правом» жить¹.

Дебаты вокруг этих двух принципов — священности и качества жизни — осложнились наметившейся со стороны некоторых сторонников этики, основанной на приоритете качества жизни, тенденцией отвергать позицию их оппонентов как принципиально и непримиримо враждебную их собственной. Так, Леонард Вебер отметил, что этика, основанная на принципе *священности* жизни, утверждает изначальную священность и равнотенность всех человеческих жизней, тогда как «*этика качества* жизни не считает ни ту, ни другую предпосылку приемлемой»². Между тем известно, что весьма многие сторонники принципа качества жизни готовы принять эти предпосылки при условии, что они не будут абсолютизированы в виталистском духе. По справедливому замечанию Л. Вебера, этика качества жизни тоже ставит вопрос о ценности жизни как для самого больного, так и для связанных с ним людей. Однако само понятие «качества жизни» получило в ходе дискуссии два определения — широкое и узкое; к тому же участники ее так и не пришли к согласию по поводу выбора и применения критериев качества жизни к специфическим случаям. Часть их сошлась на том, что (1) ценность жизни конкретных людей разнится в зависимости от индивидуальных качеств, условий и способностей; (2) в человеческой жизни следует видеть не дар, а достояние, поэтому она основана на началах автономии, а не «домоправления»³; (3) высший смысл

¹ По этой проблеме в целом см. сборник статей под ред. Уолтера и Шенна: *Quality of Life. The New Medical Dilemma*. Ed. by J.J. Wolter and T.A. Shannon. New York, Paulist Press, 1990.

² «Who Shall Live?», 111.

³ Другими словами, человек — автономное существо, а не «верный домоправитель», которому вверено от Бога господство над всей тварью. — Примеч. перев.

человеческой жизни заложен не в Боге или ином трансцендентном начале, а в самом человеке. Осмысленная в подобном ключе, такая этика, разумеется, тяготеет к беззоговорочному приятию абORTа «по желанию», «поддерживаемого самоубийства» и любых процедур, цель которых — обеспечить личный комфорт, довольство и успех.

В той мере, в какой принцип качества жизни подразумевает неравноценность человеческих жизней и заведомую неполноценность жизни при отсутствии у человека определенных условий, данных и способностей (например, при умственной отсталости или неизлечимом заболевании), он и в самом деле несовместим с этикой, основанной на признании священности жизни. Однако, по мнению Джеймса Уолтера, «качество жизни» не должно «оцениваться в зависимости от тех или других признаков или параметров физического существования». Поэтому предпочтительнее говорить о «качестве отношения между медицинским состоянием больного и его способностью преследовать жизненные цели и задачи, понимаемые как ценности многое высшие, чем элементарное физическое бытие»¹.

Этическая позиция, основывающаяся на принципе качества жизни, терпит крах всякий раз, когда строится на качестве признака или условия в ущерб качеству *отношения*. Это отношение, по справедливому утверждению Уолтера, может существовать лишь между реальным состоянием больного и его способностью преследовать цели, трансцендентные физическому бытию. Сходную мысль высказывает и Джон Пэрис: «В чем, согласно христианской традиции, состоит смысл жизни? В том, что она посвящена Богу. Конечная ее цель — воссоздание Цар-

¹ «The Meaning and Validity of Quality of Life Judgments in Contemporary Roman Catholic Medical Ethics» // Wolter and Shannon. *Quality of Life*, 80–82.

ства Божия. Итак, главное не жизнь сама по себе, а жизнь вечная»¹.

Взятая в аспекте чисто биологического существования, человеческая жизнь не может рассматриваться как абсолютное благо, подлежащее сохранению *ради него самого*. Высшая ценность и высший смысл жизни лежат вне ее — вот истина, на которой основан подлинно христианский подход к *качеству жизни*. Избегая как виталистского, так и релятивистского обоготовления элементарно-биологического бытия, этот подход утверждает, что подлинная священность человеческой жизни определяется личностным ее измерением, а не голым фактом физического существования. В этой перспективе нет оснований для конфронтации позиций, основанных либо на священности, либо на качестве жизни. Более того, они неизбежно становятся взаимодополняющими: первая указывает на высший источник и смысл человеческого бытия, тогда как вторая, при должном ее понимании, намечает путь от земной жизни к Царству Божию.

Представители этического знания всех духовно-нравственных и религиозных традиций признают, что любое медицинское решение в наши дни непременно подразумевает то или иное понимание *качества жизни*. Очень мало кто из врачей склонен «идти на все» для поддержания минимальных физиологических функций в заведомо безнадежном случае (например, при анэнцефалии или прекращении деятельности коры головного мозга) лишь потому, что для этого имеются соответствующие технологии. Но оценка каждого конкретного случая как безнадежного есть решение, основанное, в частности, и на понимании качества жизни. При принятии такого решения состояние больного соотносится с лечебными возможностями, и лишь затем, при неблагоприятном их

¹ Paris, John J. «Terminating Treatment for Newborns: A Theological Perspective» // Wolter and Shannon. *Quality of Life*, 151–160.

соотношении, выносится заключение, что все попытки поддержать биологическое существование неоправданно дороги или попросту бесполезны. Суждения в категориях пользы и бесполезности по необходимости опираются на оценку качества жизни больного. Но качество это во всех случаях следует определять, исходя из личных интересов и блага больного, а не из соображений, во что обойдется поддержание его жизни другим (например, семье или системе здравоохранения с ее ограниченными ресурсами).

При противопоставлении принципов *священности и качества жизни* говорят, как правило, об *автономии и пользе* больного, то есть о правах индивида осуществлять контроль над его лечением и об обязанности медицинского персонала избегать всего, что может нанести ущерб больному (принцип «не навреди»¹), и вместе с тем предоставлять ему надлежащее лечение и/или уход². Православный подход начинается с утверждения, что человек создан «по образу Божию» (Быт. 1, 26–27) и призван из послушания Богу смиренно и с любовью осуществлять свое господство, или «домоправление», над тварным миром. «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами; славою и честию увенчал его: поставил его владыкою над делами рук Твоих» (Пс. 8, 5–7).

Человеческая жизнь священна по самой своей природе как несущая и являющая в себе образ и замысел ее

¹ О принципах автономии и пользы больного и непричинении ему вреда см.: Beauchamp, Tom L. and Childress, James F. *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed. New York, Oxford Univ. Press, 1994, 120–325.

² Некоторые авторы склонны различать «лечение» и «уход» на том основании, что первое при определенных обстоятельствах может быть прекращено, тогда как в уходе нельзя отказывать ни при каких обстоятельствах.

Творца. И именно этим образом и этим замыслом определяется, как неоднократно уже отмечалось, наша «личностность». Но необходимо добавить, что в какой-то мере личностное измерение присуще человеку независимо от его способности выражать свою любовь к Богу и другим людям непосредственным и деятельным образом. «Личностность» присуща и эмбриону, и больному в глубокой коме, однако не в силу их самосознания или способности к межличностным отношениям (то и другое здесь как раз отсутствует), а потому, что каждый человек, от зачатия до смерти и перехода в вечную жизнь, остается носителем образа Божия. Но, как мы увидим, это не означает, что отмена или непредоставление лечения, искусственно поддерживающего жизнь, в терминальных случаях абсолютно невозможны или что медицинское решение не должно учитывать соотношения затрат и реальной их пользы для больного.

С христианской точки зрения вопрос качества человеческой жизни разрешим лишь богословским путем. Вместо противопоставления принципов качества и священности жизни как принципиально несогласуемых необходимо саму категорию «качества жизни» ввести в основополагающую и исходную для нас, христиан, перспективу изначальной священности человеческой личности. Но для этого следует остановиться на теме человеческого страдания и выяснить связь его с главным призванием христиан — призванием «верных домоправителей».

Болезнь и тайна страдания

Часто кажется, что этический подход, основанный на принципе качества жизни, занят почти исключительно болью и страданиями терминальных больных. Когда страдание достигает степени, препятствующей личным отношениям, а преодоление его требует неимоверных

усилий и затрат, этот подход допускает применение всех возможных облегчающих мер (включая большие дозы седативных препаратов) или, в безнадежных случаях, активную эвтаназию. Осмысленное в таком ключе, страдание предстает как враг, которого необходимо победить или избежать любой ценой. Но там, где качество жизни понимается не как ценность или качество отношений больного с другими людьми, а как *отношение* между состоянием больного и его способностью преследовать высшие цели, страдание получает совсем иное измерение. Страдание, не превосходящее меру человеческого терпения, несомненно, может быть *благотворным* и по прямому его воздействию на больного, и как сила, углубляющая его общение с Богом и близкими.

Православные богословы подходят к проблеме страдания несколько иначе, чем блаженный Августин или представители западной схоластики. Традиция Восточной Церкви видит боль и страдание тем трагическим итогом грехопадения, который не введен Богом преднамеренно, нопущен Им с духовно-педагогической целью. Вообще говоря, страдание не мыслится здесь ни как наказание за грех, налагаемое разгневанным Божеством, ни как функция теодицеи. Не рассматривается оно и как непременное условие или «цена» нашего искупления и спасения. Вспомним слово Апостола к коринфянам: «Вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 20). Наше избавление от рабства греху и смерти достигнуто всецело смертью и страданиями Самого Христа. Прообразованный у пророка Исаии как страждущий «раб», Христос принял за нас вольное страдание. И хотя нам дана возможность приобщаться Его страданиям в актах добровольного мучничества (или свидетельства), сами по себе эти «труды» не могут быть условием нашего избавления от последствий греха и смерти.

Но Православие знает и искупительную ценность страдания. Как же объяснить явное противоречие, усматривае-

мое в том, что Бог — единственный Господь человеческой жизни и искупления — ожидает от нас непременного и деятельного участия в деле нашего спасения? Этот вопрос снова возвращает нас к проблеме синергии и человеческого отклика на все, что совершено Богом ради людей. Возможно, нижеследующее рассуждение поможет лучше показать «синергийную» роль страдания, особенно в завершающей фазе нашего земного бытия.

Созданные «по образу» Божию, люди призваны достигать «подобия» Божия стяжанием качеств, присущих Божественной жизни. Но «начальник» и инициатор нашего восхождения к «обожению» — Сам Бог, а успех на этом пути — вольный дар Его беспределной любви. Освящающая, обоживающая и преображающая человеческую жизнь благодать подается в Божественных *энергиях*, или свойствах, которые сообщаются христианам действием Духа Святого.

Божий почин должен быть дополнен человеческой инициативой¹, и в этом смысле *обожение* — плод действия человеческой воли, соединяющейся с волей Божией в процессе синергии, или соработничества Творца и человеческих Его творений. Цель этого процесса — вернуть человека в состояние первоначального совершенства, мифологическое описание которого дано в библейской истории творения (Быт. 2–3). «Первоначальное состояние» есть состояние до грехопадения, не омраченное грехом и последующей смертью.

Это значит, что смерть — аномалия в сотворенном Богом мире. Ее вторжение в земную жизнь не предусмотрено первоначальным замыслом Божиим и должно быть преодолено, прежде чем человеческая жизнь реализует свой истинный потенциал и достигнет истинной своей цели. И хотя в смерти физического организма

¹ См. наш обзор основных положений православной антропологии в главе 1.

можно увидеть благословение, полагающее конец отчуждению человека от Бога, или естественную и необходимую часть жизненного цикла¹, в свете православного богословия и духовного опыта смерть все равно остается духовным врагом и столько же причиной, сколько и следствием человеческого греха². Провоцируя бунт, агрессию и дальнейшее отчуждение человека от Бога и себе подобных, страх смерти толкает нас на множество греховых деяний. И каждое из них — «попытка заполнить пустоту» бессмыслицы бытия и неизбежного полного исчезновения. Если страх смерти есть первичная мотивация нашего поведения, то и сама смерть вряд ли этически нейтральна.

Бог избрал нас не на смерть, а на жизнь, высшая цель которой — вечное общение с Триединым Божеством. Для христиан это означает, что *истинная наша смерть* и истинное наше воскресение происходят в Таинстве Крещения, когда мы возрождаемся «банею пакибытия», а именем Святой Троицы восстаем и входим в «общение святых» — живых и усопших, составляющих Тело Прославленного Господа. Вот почему мы вправе сказать, что Крест Христов избавляет нас от страха смерти. Смерть утратила свое «жало», «последний враг» превратился в вожделенный переход, славную Пасху, вводящую в радость жизни вечной. Да, это безусловно так, но «последний враг» все еще удерживает власть над нами в том, из чего слагается *процесс умирания*. Ожидание продолжительных и бессмыслен-

¹ См.: Kass, Leon. «Averting One's Eyes, or Facing the Music? – On Dignity and Death» // *On Moral Medicine*, 200–211.

² В дополнение к нашему обзору в главе 1 см. статьи D. Weaver, опубликованные в *SVTQ*, Vols. 27/3 (1983), 29/2–3 (1985) под общим заголовком: «The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: the Fifth to the Twelfth Centuries»; и Meyendorf, John. *Byzantine Theology*. New York, Fordham University Press, 1974, 143–146.

ных страданий — вот что пугает и доводит до отчаяния безнадежно больных куда больше, чем ожидание самой смерти.

Такое понимание смерти и умирания определяет православное отношение к страданию, как и к уходу за больными при конце пути. И это же отношение позволяет нам осмыслить и принять страдание — физическое и душевное — как подлинно искупительное.

Духовный подвиг пустынножителей и других подвижников христианства красноречиво свидетельствует о реальности искупительного страдания. Все виды телесного и душевного страдания (не обязательно, но нередко связанные с перенесением сильной физической боли) могут содействовать духовному росту. И в первую очередь они открывают человеку глаза на его греховность, нравственную немощь и подверженность искушениям. В отличие от праведного Иова наше терпение не безгранично, и страдание нередко ставит нас перед соблазном «похулиить Бога и умереть». Но поскольку человеку дано принять и исповедовать, что своими силами он не способен не только спастись, но и вынести чуть большую меру телесного и душевного страдания, мы можем, подобно Иову, вверить свою судьбу Богу как единственному источнику упования и силы.

Но тогда и страдание, побуждающее к постоянному выбору между Богом и отчаянием, обращается в школу христианского подвига, попаляя пагубные страсти души и тела. И эта спасительность страдания может открыться в любой его разновидности и в любых обстоятельствах нашей жизни.

В состоянии болезни, особенно терминальной, духовно-благотворное и искупительное действие телесного и душевного страдания проявляется в следующем:

1. Оно пробуждает в человеке сознание полной зависимости от любви и милости Божией. Как никакой другой человеческий опыт, страдание, обнажающее нашу сла-

бость и уязвимость, заставляет видеть в Боге единственный источник благ и истинного врачевания.

2. Углубляя наше самосознание и ощущение нашей ограниченности, страдание свидетельствует, что мы *не хозяева положения*. Это глубоко смиряющее открытие может ввергнуть в отчаяние, но может также положить основание великому подвигу веры и надежды.

3. Страдание изгоняет и очищает страсти, то есть похоти и заблуждения, отчуждающие нас от Бога, близких и от себя самих. В то же время оно усиливает наше внимание к каждому мгновению проживаемой нами жизни, заставляет пересматривать прежние приоритеты и искать «единого на потребу» (Лк. 10, 42).

4. Страдание напоминает, что мы смертны. В памятовании о смерти нет ничего противного естеству. Напротив, оно есть проявление радостной надежды, основанной на убеждении, что смерть Христова раз и навсегда сокрушила державу смерти.

5. Страдание обновляет и укрепляет связь больного с собратьями по вере, а для тех из них, кто готов разделять его боль молитвой и иными трудами деятельной любви, становится источником и стимулом духовного роста.

6. И наконец, страдание есть приобщение к жизни и спасительному подвигу Распятого и Воскресшего Господа. Для умирающих здесь открывается возможность взять свой крест и последовать Христу собственными мучениями и смертью. Ибо нет более живого и убедительного свидетельства о Христе внешнему миру, чем претерпение страданий ради Начальника нашего спасения в надежде воскресения с Ним в полноте жизни.

Некоторые богословы делают отсюда вывод, что страдание на пороге смерти должно быть пережито во всей возможной для человеческого терпения полноте. Однако это крайность. Сторонники такого взгляда абсолютизируют страдание, видя в нем, по сути, самоцель. Но само

по себе оно не спасает. Всякая боль и мука обретают высшую ценность лишь там, где человек все упование свое возложил на Бога. В противном случае они очень скоро приведут нас к отчаянию или тонкой гордыне – разновидности духовного мазохизма, а то и к самообогатворению. Необходимо все время помнить об *искупительной* природе Христовых страданий. Он добровольно принес Свою жизнь *за нас*, чтобы совершить то, чего не могли совершить для себя мы сами. Но этим никак не упраздняется искупительная ценность телесной и душевной боли, мужественно претерпеваемой с желанием войти через нее в страдания Господа.

Не всякое страдание искупительно. Лютая и ни на мгновение не отпускающая телесная боль, нестерпимая тоска или постоянный страх парализуют волю и гасят самые возвышенные стремления. Подобное страдание нередко отнимает всякую надежду и способность разглядеть в нем что-либо, кроме источника постоянных мук. Оно связано с факторами внеположными и неподконтрольными нам – пыткой, длительными приступами острой боли (при некоторых заболеваниях), страхом за свою жизнь (при постоянной внешней угрозе). Именно так страдают младенцы с генетическими нарушениями вроде спинномозговой грыжи и грыжи мозговых оболочек или синдрома Леша – Нихена (гиперурикемия с неконтролируемой тягой к самоповреждению). Так страдают и взрослые с боковым амиотрофическим склерозом (болезнью Шарко) или раком поджелудочной железы. А у жертв ожога 3-й степени каждый миг жизни – сплошное страдание независимо от возраста. Во всех подобных случаях человек обычно не в состоянии стремиться к «трансцендентным целям» или постигать «высший смысл бытия».

Некоторые формы страдания ведут к деградации личности и как таковые едва ли обладают искупительным потенциалом. Нашу реакцию на разные степени

страдания определяют как болевой порог нашего организма, так и индивидуальная чувствительность к душевным мукам. Не всякий психологически и духовно готов, как св. Игнатий, претерпеть мученическую смерть на арене. Болевой порог — вещь относительная, но на формирование его влияют и генетические, и внешние факторы. Ребенок, подвергшийся оскорблению или надругательству, человек, переживший тяжелую утрату или брошенный всеми на произвол судьбы, — все они находятся в состоянии такого внутреннего надлома, что любой намек на новые страдания может показаться возобновлением пытки, спровоцировать страшной силы стресс и очередной приступ беспросветного отчаяния. Особен-но уязвимы в этом смысле пожилые и старые люди, страдающие и от непрерывно умножающихся немощей, и от потери любимого мужа или жены. Скорбь их глубока и порой безутешна. Они все чаще ощущают себя покинутыми не только ушедшей «половиной», но и остальной родней, друзьями, собратьями по приходу... Для Сартра адом были «другие люди». Для больных и заброшенных стариков ад — их собственная боль и одиночество. Не имея надежд на лучшее, они все глубже погружаются в депрессию, конец которой — полное отчаяние. А обостряющиеся недуги то и дело внушают мысль, что последняя надежда и единственno достойный выход в их положении — «поддерживаемое самоубийство».

Для тех, кто претерпевает продолжительное телесное или душевное страдание, самое тяжелое и опасное искушение — принять его как роковую бессмыслицу, где нет места ничему «трансцендентному». Но для отцов Восточной Церкви, знавших, что источник всей жизни и всего опыта человека — Бог, страдание всегда было функцией домостроительства Божия и средством очищения. Для того чтобы утвердиться в этом святоотеческом видении, необходимо ясно осознать, что страдание — не отмщение или наказание Божие за наши грехи. И хотя

болезни и невзгоды служат орудием Божественного «девтоворительства», нет оснований утверждать, что присутствие в человеческом опыте трагического элемента угодно Богу. В главе 9-й Евангелия от Иоанна Спаситель недвусмысленно отрицает механическую связь между болезнью и грехом. Да, Бог *попускает* трагедию. Но это не значит, что масштаб ее всегда прямо пропорционален нашей греховности. Молитва, приписываемая старцам Оптиной пустыни, содержит и такое прошение: «Господи, какие бы я ни получил известия в течение этого дня, научи принять их со спокойною душою и твердым убеждением, что на все есть Твоя святая воля <...> во всех непредвиденных случаях не дай мне забыть, что все ниспослано Тобой».

Но невозможно помыслить милосердного и сострадающего Бога «произволяющим», то есть полагающим прямой целью Своего действия, чтобы люди страдали от пыток, бомб террористов, не говоря уже о самой трагедии смерти. Утверждая, что «ничего не бывает без воли Божией», мы должны столь же твердо различать «угодное» Богу и «попущенное» Им – иными словами, Его *целеполагающую и допускающую* волю. Бог *не хочет*, чтобы Его создания, как бы ни были они грешны и непокорны, стали жертвами жестокого страдания. Но по неизреченной тайне Своего домостроительства Он может *допустить*, чтобы человечество вкусило и такого опыта¹.

Ясно сознавая это, отцы усматривали корни зла и страдания в человеческом бунте против воли Божией, в пагубном стремлении рода людского вместо истинной

¹ В сочинении Палладия «Лавсаик» (нач. V в.) это различие выражено следующим образом: «У всякого события две причины – либо воля Божия, либо Его попущение. Все, что согласно с добродетелью, происходит по воле Божией, а все производящее ущерб и опасность от несчастных обстоятельств или болезни – Божиим попущением» (47, 5).

радости в Боге к саморазрушительному наслаждению¹. А преп. Максим Исповедник прямо связывает страдание с грехопадением, усматривая цель страдания в том, чтобы очищать душу от оскверняющей ее «нечистоты сластей» и «истреблять в ней всякую склонность к ве-щественному». Вот почему, говорит он, «Бог попускает диаволу, по праведному суду, угнетать людей мучитель-ными скорбями»². Но, как явствует из пролога книги Иова, хотя человеческие страдания и попущены Богом, «проводником» их оказывается сатана — враг и иску-ситель.

Все отцы согласны, что страдание приключается по Божию попущению, чтобы очистить человека от грехов-ных страстей и восстановить его в богообщении. Препо-добрый Марк Подвижник (V в.) вкратце выразил эту истину так: «В невольных болезненных прискорбностях сокрыта милость Божия, которая влечет переносящих

¹ Иларий Пиктавийский († 367) устанавливает существенное раз-личие между страданием и болезнью, усматривая в первом функ-цию человеческой природы, а во второй — вторичный, или, как сказали бы мы, «случайный» аспект человеческого опыта. Это да-вало ему основания утверждать, что Христос в теле Своего вопло-щения «испытывал силу страдания, однако без присущей страда-нию боли». «Он имел, — продолжает св. Иларий, — подлежащее страданию тело, но не имел естества [немощного, как наше, по причине греха. — И. Б.], могущего испытывать боль» («О Троице» X, 23). Св. Илария часто обвиняли в приверженности докетиче-ской или монофизитской христологии. Но в приведенном приме-ре его цель — доказать, что физическая боль [под которой, по-видимому, следует понимать и болезнь вообще], как отличная от страдания, есть результат грехопадения и потому — достояние пад-шей природы. При этом подразумевается, что Христос усовершил эту природу, соединив ее с собственной, «единственной в своем роде» (т. е. Божественной) природой. Поэтому Он, хотя и мог воистину страдать, не испытывал боли. Тот же ход мысли породил убеждение (запечатленное литургическим преданием Церкви), что Богородица породила Сына Божия безболезненно.

² Добротолюбие. Т. 3. С. 276.

оные к покаянию и избавляет от вечного мучения»¹. Поэтому, говорит он в другом месте, «да будет тебе учителем такого памятования всякая невольная прискорбность и никогда не оскудеет у тебя побуждение к покаянию»².

Христианское призвание «верных домоправителей» обязывает нас принимать страдание со смирением и искать в нем средство духовного врачевания. По слову апостола Павла (который сам претерпел множество страданий), хотя «внешний наш человек и тлеет... внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16). В тех пределах, до коих простирается человеческое терпение, скорби и страдания могут оказаться духовным благословением, подающим душе глубокий мир и силу — ту, что «совершается в немоющи» (2 Кор. 12, 9). И как говорит Апостол, разумея преследования, которым подвергались христиане его времени, «вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Флп. 1, 29). Здесь, как и в следующем хорошо известном тексте, цель его — показать искупительную и освящающую силу страданий, подъемлемых за Христа: «Хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 3–5). Эта преизобилующая любовь Божия и дает силу, по слову Самого Господа, «претерпеть до конца» (ср. Мф. 10, 22; Мк. 13, 13).

Свыше тридцати лет назад один американец — православный монах, вынесший много тяжких испытаний, — перевел небольшую книжку архимандрита Серафима Папакостаса. Вот один из ее уроков:

¹ Там же. Т. 1. С. 484.

² Там же. С. 461; ср. 1 Пет. 4, 1: «...страдающий плотию перестает грешить».

«Если Христу надлежало восходить к славе через страдания, удивительно ли, что и мы, Его последователи, должны делать то же? Если Один безгрешный и святой, в Кем болезни и скорби не имели части, ради нас превзошел всякую меру болезней и скорбей, удивительно ли, что и освящаемые Им должны избавляться и очищаться от скверны в горниле?»

Научись сему, любезный христианин! Если бы не согрешил [первый] человек, если бы не были мы [сами] грешниками, то восходили бы к божественной славе без болезней и скорбей. Но теперь нет к ней иного пути, как через страдания и болезни. Сам Начальник нашего спасения шествовал этим путем¹.

Когда нас постигает несчастье и кажется, что впереди лишь беспросветное страдание, первая, самая естественная наша реакция — познать Божию волю и глубину нашей веры. Есть ли ответ на старый как мир вопрос: «Отчего все плохое случается с хорошими людьми?» Богословы отвечают на него рассуждениями о теодице. Но страдающий мирянин хочет понять, как согласуется вера во всемогущество Божие с библейским утверждением, что Бог есть любовь. Если Бог всемогущ и в самом деле Бог любви, отчего попускается Им такая напасть?.. И тем более — такие мучения, которые даже не позволяют молиться, ибо все силы души и тела сосредоточены только на них. И если человек вообще в состоянии обратиться в этот момент к Богу, то, кажется, лишь со словами сомнения, обиды и ропота.

Каковы бы ни были ближайшие причины и характер нашего страдания, нужно иметь в виду две вещи. С одной стороны, страдание всегда содержит в себе *церковное* измерение. Наше страдание затрагивает все Тело Христово, ибо все мы «один для другого члены» (Рим.

¹ Archim. Seraphim Papakostas. *For the Hours of Pain*. Athens, Zoe Brotherhood, 1967, 42.

12, 5). Это означает, что заложенный в нем искупительный потенциал может содействовать спасению не только нашему, но и наших собратьев. Как единичные грехи оставляют след на всем Теле Церкви, так единичное страдание, претерпеваемое с верой и приносимое Богу как жертва любви, способно преобразить и другие члены этого тела. Как происходит это преображение, остается тайной, которую в этой жизни не дано постичь никому, само же оно — непреложный факт церковного опыта. И даже там, где страдание кажется совершенно бессмысленным, принесение его Богу с верой и любовью делает страждущих соучастниками Креста Христова. Ангелы при гробе нарекли воскресшего Господа «Иисусом распятым» (Мф. 28, 5; Мк. 16, 6), и французский мыслитель Паскаль, вторя ангельской вести, говорил, что «Христос пребывает страждущим до скончания мира». Воскресший и прославленный Господь непрестанно распинается за мир. Поэтому и приобщающиеся Ему приобщаются Его единому за всех распятию, чье искупительное действие простирается на все времена. И хотя страдания и смерть Христовы всецело искупили мир, наше собственное страдание, приносимое как жертва хвалы и благодарения за бесценный дар жизни, соединяет нас с Ним и всеми, кто ради Него мужественно несет крест болезней и скорбей. Итак, страдание — действенное средство глубочайшего и теснейшего приобщения Христу и страждущим членам Его Тела.

Но, приобщая нас крестной страсти Спасителя, страдание — что не менее важно — и для Него Самого есть путь реального приобщения нашим «болезням смертным». Какой бы бессмысленной и несправедливой ни казалась человеку его беда, библейское и святоотеческое свидетельство однозначно: *в нашем страдании нам сопутствует Бог*. Он не только знает о нем, но и разделяет сполна, до последней капли испивая горькую чашу

наших мук и преобразуя их «бессмыслицу» в подлинно искупительный опыт.

Это воистину так и тогда, когда приступы нестерпимой физической или душевной боли, равно как и состояния вроде глубокой комы и ПВС, полностью или частично отнимают у человека способность постичь искупительную силу страдания. При таких обстоятельствах долг и привилегия Церкви — священника, приходской общины и семьи больного — с молитвой и любовью взять его бремя на себя. Поступая так, они совершают то, чего не может совершить сам больной, — предать свое страдание и всю жизнь свою благодати и милости Божией. Именно здесь буквально исполняется призыв Церкви к ее верным: «Сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим».

Когда больной не в силах пережить свои страдания как искупительные, остается место тому, что позволительно назвать «заместительным страданием», осуществляемым незримым присутствием и освящающей силой Самого Распятого в соединении с любовью и попечением всех, кто разделил тяготы больного. Этой *сингергии* милосердия и любви Христа и Его верных дана сила преображать страдание из беспощадного обличения нашей немощи и сурового приговора нашей греховности в средство освящения и залог будущего блаженства. «Претерпевший до конца» — всякий, кто нес свое страдание с твердым упнованием на Бога или позволил участвовать в нем другим молитвой и любовью, — «спасется» (Мк. 13, 13).

В этой перспективе, в светозарном сиянии крестных мук и смерти Самого Господа с особой отчетливостью выступает потенциальная искупительная сила всякого страдания. Общая молитва и единый порыв всех членов Тела Христова могут сделать так, что самая трагическая «бессмыслица» окажется свидетельством о Кресте Господнем и победе Жизни над смертью.

Эвтаназия и уход за терминальными больными

Как согласовать все вышесказанное с проблемой поддержания жизни терминальных больных? Могут ли аргументы от «качества жизни» оправдать активную эвтаназию в форме прямого медицинского вмешательства или «поддерживаемого самоубийства»?

«Блаженная кончина»

Вышедший более десяти лет назад сборник «Избирая смерть» (*Choosing Death*) знакомит читателя среди прочего с суждениями некоторых православных богословов об активной эвтаназии, то есть о преднамеренном пресечении человеческой жизни средствами медицины¹. Они отражают общую точку зрения, которая может быть суммирована следующим образом:

1) Человеческая жизнь, созданная Богом и носящая Его образ, священна по самой своей природе и как таковая всегда достойна уважения и защиты.

2) Признавая Промысл Божий, мы признаем и то, что время смерти, как и зачатия, в руках Божиих. Он один — безраздельный Владыка жизни, смерти и самого процесса умирания. Есть «время жить и время умирать», и оно должно определяться Богом.

3) Надлежит употреблять все усилия для поддержания больного в состоянии оптимального здоровья; но жизнь его сохраняет свою неизменную ценность и высокое достоинство и тогда, когда восстановить здоровье невозможно.

¹ *Choosing Death. Active Euthanasia, Religion and the Public Debate.* Ed. by R. Hamel. Philadelphia, Trinity Press, 1991, 90–95. При поверхностном ознакомлении с текстом может сложиться впечатление, что «восточная», «греческая» и «русская» позиции — это позиции отдельных деноминаций. Но православные христиане любой этнической принадлежности следуют общей традиции, сообщаемой через общее вероучение, богослужение и сакраментальный опыт.

4) В случае же терминальной болезни (где процесс умирания необратим и смерть неизбежна) допустимо не предоставлять или отменять ранее назначенное лечение, искусственно поддерживающее жизнь, применение которого лишь отягощает положение больного. Искусственное поддержание жизни больных с диагностированной смертью мозга представляется не просто бесполезным, но и глубоко аморальным¹.

5) С другой стороны, не может быть оправдания активному пресечению невинной человеческой жизни даже при терминальной болезни, причиняющей тяже-

¹ Как говорит о. Стенли Харакас (которого называют «старостой» православных специалистов по этике в США), «при абсолютно очевидных признаках терминального состояния врач, больной, его семья и все, кто причастен к ситуации, не имеют моральных обязательств и сами не должны считать себя морально обязанными истощать свои силы, время и ресурсы в тщетных усилиях отогнать смерть» (*Choosing Death*, 92). Более подробное его рассуждение на эту тему см. в: *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1992, 129: «Применение медикаментов, хирургических средств и даже искусственных органов законно лишь там, где есть основания ожидать, что они помогут восстановлению в положенное время нормального или близкого к нормальному функционирования всего организма. Они применяются с терапевтическими целями, но должны при этом подчиняться определенным этическим ограничениям. Можно искусственно помочь функционированию отдельных органов, в то время как вся органическая система уже перестала функционировать. И в частности, при отсутствии признаков мозговой деятельности на фоне распада всей системы мы вправе утверждать, что больной уже не является живым в сколько-нибудь религиозно значимом смысле этого определения. Когда функционируют лишь отдельные органы, поддержание этого функционирования искусственными средствами ошибочно». Принципиальное различие между смертью «всего организма» и смертью «организма в целом» позволяет определить наше отношение к уходу за больными в глубокой коме или ПВС, о чем см. ниже.

лье страдания¹. Поэтому православная этика возбраняет активную эвтаназию, включая «поддерживаемое самоубийство», независимо от того, выражает ли больной желание умереть и является ли это желание «информированным согласием»².

Перечисленные тезисы основываются главным образом на богословских предпосылках. По словам о. Стенли Харакаса, «для православного христианина “блаженная кончина” состоит в том, чтобы встретить окончание земной жизни с верой в Господа и в надежде воскресения»³. Словами просительной екстении православные молят подать им «христианский кончины живота <...> безболезнены, непостыдны, мирны». И в молитве о долгостраждущем безнадежном больном священник просит Бога «разрешитися в мире души раба» Его. В свете этих свидетельств литургического предания «блаженна» та кончина, когда человек, сохраняя максимум сознания при минимуме страданий, мирно предает душу Богу.

Традиционному православному благочестию свойственно опасаться «внезапной смерти». Большинству же современных американцев это опасение совершенно непонятно: наоборот, «пусть это будет мгновенно, безмятежно и лучше всего — во сне...». При подлинно христианском отношении к смерти человек сознает, что она

¹ Определение «невинной» необходимо здесь постольку, поскольку среди православных христиан имеются разногласия по вопросам уголовного наказания и участия в военных действиях.

² Поэтому большинство из нас глубоко шокировано тем, что дебаты о допустимости «поддерживаемого самоубийства» при неоднократно выраженном пожелании больного столь быстро превратились в дебаты о «моральности» пресечения жизни больных, не выражающих или не способных выразить согласие на эту процедуру. См., например: Wal, Gerrit van der. «Unrequested Termination of Life: Is It Permissible?» // *Bioethics*. Vol. 7, No. 4 (1993).

³ Haracas, S. *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1982, 176.

требует подготовки. Это означает, в частности, что смертельно больному необходимо время для прощения и примирения с близкими и друзьями, с Богом (через исповедь) и, наконец, для последнего приобщения Тела и Крови Христовых. Именно с необходимостью такого приготовления связана столь распространенная в православной традиции молитва об избавлении «от нечаянного смерти». Таким образом, для «блаженной смерти» нужны время, внутренний мир, надлежащий уход и любовь.

Как применить все эти соображения к конкретным случаям терминального состояния и к организации медицинского ухода за терминальными больными? В настоящее время представители православной и католической этики считают «морально допустимым» непредоставление или прекращение искусственного обеспечения жизнедеятельности в ситуациях, когда это прямо отвечает желанию больного и при условии, что такое искусственное поддержание жизни не является для него бесспорным благом. (Последнее суждение должно учитывать соотношение того, что «полезно» и что «бесполезно», что «обременительно» и что «благотворно»¹.) Это ставит перед нами проблему дефиниций. В самом деле, как определяется «терминальное состояние» и является ли эвтаназией непредоставление или прекращение искусственного обеспечения жизнедеятельности?

Терминальными принято называть больных, которым, согласно медицинскому прогнозу, остается жить не бо-

¹ См. по этому поводу статьи Маккорника (R. McCormick): «To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine», а также (совместно с R. Veatch): «The Preservation of Life and Self-Determination» // *How Brave a New World? Dilemma in Bioethics*. Washington, Georgetown University Press, 1981, 339–351, 381–389; см., кроме того: Haracas, S. *Contemporary Moral Issues*, 170–173; Breck, J. «Selective Non-Treatment of the Terminally Ill» // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33/3 (1989), 261–272.

лее шести месяцев. На наш взгляд, такое определение чересчур широко и точнее было бы определить этих больных как таких, у кого, согласно квалифицированному медицинскому заключению, начались необратимые биологические процессы, ведущие к неминуемой смерти.

И католические, и православные авторы единодушно признают, что отказ от искусственного поддержания жизни при таких обстоятельствах не есть эвтаназия в современном значении данного слова. Буквально означающий «благая (или блаженная) смерть», термин «эвтаназия» в последние годы слишком часто отождествлялся с евгеническим движением, с одной стороны, и с «синдромом Кеворкяна» — с другой, что как нельзя лучше способствовало его дискредитации. Учитывая технологические достижения последних десятилетий и нашу неспособность отличить активное терапевтическое вмешательство в процесс умирания от медицинской тактики, предоставляющей природе «делать свое дело» (но предусматривающей также устранение боли и другие виды паллиативного лечения), целесообразнее отказаться и от понятий активной и пассивной эвтаназии. И там, где эвтаназия означает «пресечение жизни больного конкретным действием», ни православная, ни римско-католическая традиция не могут благословить такое «действие».

Без малого двадцать лет назад католические ученые опубликовали документ об эвтаназии, где указали на двусмысленность и удобопревратность этого термина, а также на недопустимость закрепления его за определенными действиями и решениями, относящимися к лечению терминальных больных. И хотя Православная Церковь не делала никаких формальных заявлений по этому поводу, можно сказать, что католическая позиция полностью совпадает с православным отношением к «убийству из милосердия». По мнению авторов документа, слово «эвтаназия» не должно применяться

«1) ни к действиям, предусмотренным методиками, делающими последнюю фазу терминальных заболеваний менее мучительной (гидратация, искусственное питание, массаж, паллиативные медикаментозные средства, постоянный контакт с умирающим...);

2) ни к решениям о непредоставлении или приостановлении тех или иных средств терапевтического действия, которые не кажутся необходимыми при данном состоянии больного. (На традиционном языке это означает «решение отказаться от экстраординарных мер».) Это отнюдь не обречение больного на смерть без всякой помощи, но лишь пропорциональное использование медицинских ресурсов в соответствии с тактикой, диктуемой благоразумием и здравым смыслом;

3) ни к действиям, предпринятым для облегчения страданий больного, хотя бы и с риском сократить его жизнь. Действия этого рода составляют часть призыва врача, обязанного не только лечить болезни или продлевать жизнь, но и облегчать страдания больного»¹.

Недавно произошло важное событие, имеющее самое прямое отношение к дебатам о «праве на смерть». Отраженное в специальных медицинских изданиях, оно осталось, как ни странно, вне поля зрения средств массовой информации. Речь идет о постановлении Верховного суда США по делу Вашингтона против Глаксбера от 1997 г., запретившем поддерживаемое самоубийство. Выступивший на страницах *The New England Journal of Medicine*², профессор Йельского юридического института Роберт Барт указал, что решение суда поддержать законодательные акты штатов Нью-Йорк и Вашингтон, запрещающие поддерживаемое самоубийство, «решительно обязывает

¹ Этот документ, опубликованный издательством Vatican Press в 1981 г., носит название «Неизлечимые болезни и процесс умирания в свете этики» (Question of Ethics Regarding the Fatally Ill and the Dying // *Medical Ethics: Sources of Catholic Teachings*, 116).

² Vol. 337, No. 17, 23 October 1997, 1234–1236.

все штаты гарантировать, чтобы их законодательство не препятствовало адекватному паллиативному лечению и в особенности процедурам, которые облегчают боль и другие симптомы приближения смерти... Авторитетно заявив, что *terminal sedation*¹ для облегчения этих симптомов не является поддерживаемым самоубийством, суд допустил активное применение паллиативного лечения»².

Другими словами, Верховный суд поддержал «конституционное право на паллиативное лечение», в то же время отвергнув активное вмешательство в виде поддерживаемого самоубийства³.

Это постановление устранило одно из главных препятствий для эффективной борьбы с болью, а именно опасение лечащего врача, что применение опиоидов, облегчающих боль, но способных также и несколько сократить жизнь больного, повлечет судебную ответственность. В явно терминальных случаях (метастазирующая раковая опухоль или другие заболевания, сопряженные с постоянной и невыносимой болью) паллиативное лечение, в полной мере учитывающее принцип «двойного эффекта»⁴, может включать даже *terminal sedation*.

¹ Terminal sedation — процедура, при которой больному с терминальным раком и болями, не поддающимся никакому медикаментозному лечению, вводят в больших дозах наркотики, погружающие больного в полукоматозное состояние. Эта процедура используется в США, но не очень широко и только в крайних случаях.— Примеч. ред.

² *The New England Journal of Medicine*. Vol. 337, No. 17, 23 October 1997, 1234.

³ Барт цитирует мнение судьи Сандры Дей-О'Коннор: «Я согласна, что заинтересованность человечества в защите тех, кто не вполне вменяем, находится на пороге смерти или чье решение ускорить собственную смерть может быть не вполне добровольным, — фактор достаточно весомый, чтобы оправдать запрет на поддерживаемое самоубийство» (Там же. С. 1235).

⁴ «Принцип двойного эффекта» («double effect principle») можно выразить так: в более или менее сложных обстоятельствах любое действие, предпринимаемое с определенными целями, может приво-

Отнюдь не будучи эвтаназией, эта практика является морально допустимым и поистине необходимым лечением в ситуациях, когда единственная альтернатива ему — обречь больного на медленную смерть в тяжких муках.

Итак, ни паллиативное лечение, ни предоставление или отмена процедур поддержания жизнедеятельности в безнадежных случаях, ни назначение соответствующих обезболивающих средств, хотя бы и несколько сокращающих жизнь больного (например, морфина и других опиатов), не могут квалифицироваться как эвтаназия¹. Цель такого лечения не умерщвление или приближение смерти больного, а создание оптимальных условий для того, чтобы процесс умирания привел по возможности к «безболезненной, непостыдной и мирной» кончине.

Если терминальный больной в «завещании о жизни» или через доверенное лицо просил не применять к нему «чрезвычайных мер», если те лишь *продлевают процесс умирания*, наш долг — уважать его волю. Это в полной мере относится и к пометке *DNR* (Do Not Resuscitate) — «Не реанимировать!» — на медицинской карте². Прин-

дить также и к незапланированным результатам, как положительным, так и отрицательным. В медицинской практике это означает, что убивать пациента нельзя ни при каких обстоятельствах, но можно оказать ему активную паллиативную медицинскую помощь с намерением облегчить боль, даже если можно предположить, что такая помощь может несколько ускорить смерть. — Примеч. ред.

¹ По словам Барта, «врач, вооруженный конституционным правом пациента на адекватное паллиативное лечение, способен защитить себя в суде от нападок контролирующих органов, представители которых не понимают или не желают понять самоочевидные вещи: что назначение сильных доз опиоидов для снятия боли и других тяжелых симптомов терминального состояния безопасно, действенно и вполне допустимо» (Там же. С. 1236).

² В США старые, тяжелобольные или терминальные пациенты могут подписать документ, в котором написано, что в случае остановки дыхания или кровообращения пациент отказывается от ре-

цип автономии больного требует уважения со стороны не только врачей и его семьи, но и всех, кто так или иначе причастен ситуации, не исключая представителей закона. Противоположный подход приведет нас к некоей форме «патернализма», когда решение о том, что в конечном счете предпочтительнее для интересов больного, оставляется не за ним, а за врачами или некоей третьей стороной.

«Патернализм» в традиционном его понимании направлен на нужды больного, как их понимает врач, а не на его *права*. Сторонники патерналистского подхода полагают, что у медперсонала больше возможностей оценить эти нужды, а значит, и наметить адекватную стратегию лечения. В современных условиях, когда технологии искусственного поддержания жизни постоянно совершенствуются и торжествует ценностный плюрализм, многие представители этической мысли склоняются к «смягченной» разновидности патернализма. Признавая принцип автономии больного и необходимость его информированного согласия, эта модель допускает, однако, медицинское вмешательство, препятствующее больному нанести себе вред (в частности, совершить самоубийство). Уважение личной свободы, или *автономии*, должно быть уравновешено вниманием к роли и обязательствам больного перед обществом, семьей и приходом, и такое внимание оправдывает некоторые ограниченные формы патернализма. Но они допустимы лишь там, где в основе их убеждение, а не принуждение.

анимационных мер и хочет умереть естественной смертью. Это называется DNR (Do Not Resuscitate status) и является рутинной процедурой во всех медицинских учреждениях. DNR предусматривает отказ от искусственного дыхания, сердечного массажа, таких препаратов, как адреналин, и т. п., а в некоторых случаях даже от кислорода, капельниц и питания (если оно проводится через желудочный зонд). Это отмечается в медицинской карте больного. — Примеч. ред.

Таким образом, «блаженная кончина» требует и забот о теле, и питания для души. И важнейшим ее условием, помимо «информированного согласия» и «автономии» больного (то есть свободы принять или отвергнуть те или другие формы терминального лечения), остаются любовь, забота и молитвенная поддержка неотлучно находящихся при нем домочадцев и ближайших друзей. И наконец, она требует, чтобы церковное сообщество исполнило свою пастырскую функцию, предавая умирающего Богу своими молитвами, как и делами сострадания и любви.

Борьба с болью

Надлежащий уход за терминальным больным обеспечивает ему не только уважение его автономии и возможность выразить свое информированное согласие, но и назначение ему препаратов, позволяющих справиться с болью.

Технологии обезболивания к настоящему времени настолько усовершенствовались, что мало кто из больных даже в особо тяжелых случаях обречен, как прежде, на продолжительные и нестерпимые страдания. И там, где последние все же имеют место, причина, скорее всего, в отсутствии надлежащего ухода. И все же предстоит еще многое сделать в области научной разработки и практического внедрения болеутоляющих средств. Эта серьезная проблема долгое время не находила адекватного отражения даже в программах медицинских учебных заведений¹. Среди наиболее опасных последствий

¹ См. замечание Грэга Кестинга (Kasting, Gregg A. «Nonnecessity of Euthanasia» // *Biomedical Ethics Reviews* 1993. Totowa, NJ, Humana Press, 1994, 24–25): «Осуждение поддерживаемого самоубийства нельзя обосновывать тем, что боль при терминальных состояниях полностью или частично побеждается соответствующими анальгетиками и анестезирующими средствами <...>. Эмпирическое допущение об устранимости любой терминальной боли не находит под-

принятия таких законодательных актов, как орегонская «Мера 16», можно ожидать сворачивания проектов первостепенной важности, направленных на создание и внедрение эффективных, дешевых и легкодоступных обезболивающих технологий широкого применения.

Если в Канаде и Западной Европе для облегчения хронической и острой боли широко используются морфин и другие препараты наркотического действия, то в США дело обстоит далеко не так. Успешная борьба с болью затруднена здесь законами, полностью запрещающими медицинское использование определенных наркотических средств. Наиболее показательно в этом смысле отношение к героину. Из-за широчайшего распространения «уличных» наркотиков наше здравоохранение крайне неохотно допускает применение средств, обычных для других стран, — например, «коктейля Бромптона» на героиновой или морфиновой основе, отлично зарекомендовавшего себя в английских хосписах¹ св. Христофора, и более слабых наркотиков, например марихуаны. (Созданный для терапевтического использования в терминальных случаях «коктейль Бромптона» представляет собой спиртовой раствор морфина или героина с добавлением кодеина и любого транквилизатора. Главное его преимущество — отсутствие эффекта привыкания. Кро-

тврждения в медицинской литературе». В своей помещенной здесь же статье Дэвид Томасма (Tomasma, David C. «The Ethics of Physician-Assisted Suicide», 93–133) вменяет медикам в обязанность всесторонние усилия по обеспечению адекватного ухода за терминальными больными, который определяется не только назначением болеутоляющих средств, но и «вниманием к личности больного». Последнее требует организации сети хосписов, а также учреждения учебно-медицинских программ, которые предусматривали бы специальную подготовку персонала к решению этой задачи.

¹ Хоспис (hospice) — учреждение, специализирующееся на уходе за умирающими больными и оказании им необходимой помощи; для уменьшения боли этим больным тщательно подбирают дозы наркотических веществ. — Примеч. ред.

ме того, установлено, что больные, самостоятельно употребляющие «коктейль», нуждаются в меньших его дозах, чем остальные, — возможно, потому что чувствуют себя увереннее, в некотором роде «контролируя ситуацию», а с уменьшением страха и тревоги понижается и болевая чувствительность.)

Нет никаких разумных оснований утверждать по примеру многих, что наркотические болеутоляющие средства не должны прописываться в терминальных случаях как вызывающие зависимость. Это тем более неразумно, что под «терминальными» мы понимаем больных с уже начавшимся процессом умирания. При терминальных заболеваниях, сопровождаемых постепенной потерей сил, — каковы, к примеру, рак гортани, костей или толстой кишки, прогрессирующий рассеянный склероз, СПИД и т. п. — сострадание и элементарное уважение к умирающему требуют мобилизации всех доступных средств облегчения боли, доводящей до полного отчаяния. Следует помнить, что страх смерти во множестве случаев есть боязнь процесса умирания и сопутствующих ему физических страданий. Поэтому, чтобы избавить больного от страха и боли и дать ему возможность провести последние дни и часы в состоянии спокойной собранности при минимальных физических страданиях, первостепенное значение должно быть уделено разработке соответствующей обезболивающей терапии¹.

¹ Все сказанное в полной мере относится к медицинскому применению марихуаны. Поскольку умеренные ее дозы могут облегчить различные симптомы терминального состояния, и в частности тошноту после химиотерапии, представляется разумным обеспечить легальный доступ к ней по предписанию врача. Разумеется, необходим строгий контроль и серьезное наказание в тех случаях, когда то или иное средство прописывается без достаточных к тому медицинских показаний. С другой стороны, совершенно ненормально положение, при котором многие рядовые американцы вынуждены обращаться к уличным наркоторговцам как единственному источнику средств, приносящих реальное облегчение.

Персистирующее вегетативное состояние, глубокая кома и «смерть мозга»

До сих пор мы исходили из предположения, что умирающий больной находится в сознании, что боль и страдания, которые он испытывает, не превышают меру человеческого терпения и что рядом с ним всегда те, кто готов послужить ему во всех нуждах, — в том числе священник и члены семьи. Но как быть с больными, которые погружены в глубокую и (согласно точнейшей диагностике) необратимую кому или в персистирующую вегетативное состояние?¹

Глубокая кома есть глубоко бессознательное состояние, для которого характерна невосприимчивость к внешним раздражителям. В наиболее тяжелых и затянувшихся ее случаях полностью исчезают и рефлексы избегания. Кома вызывается нарушением — как правило, вследствие случайных причин, болезни или отравления — взаимодействия между познавательными центрами коры головного мозга и активизирующими механизмами ретикулярной формации, системой нервных клеток и волокон, распо-

¹ В основе ПВС лежит длительно существующее тотальное расстройство функции коры головного мозга. Классическое описание этого синдрома дал в 1940 г. Кречмер: «Больной в пристрании (неподвижен), бодрствует, но не говорит. Его глаза открыты, они бессмысленно перемещаются, не фокусируясь ни на чем, либо больной смотрит прямо вперед. Попытки привлечь его внимание безуспешны. Разговор с больным, прикосновение к нему или демонстрация ему предметов не приводят к какому-нибудь ощутимому результату. Рефлекторные движения отстранения или защиты отсутствуют. Утеряна даже способность расслабляться, поэтому больной может находиться в случайно принятой позе. Он не реагирует разумно на привычные простые стимулы. Напротив, ответ на незначительную внешнюю стимуляцию возрастает чрезвычайно. Некоторые элементарные вегетативные функции, например глотание, могут сохраняться. Наблюдаются примитивные инстинкты, такие, как хватание, сосание и жевание. Синдром отличается от комы появлением чередования сна и бодрствования». — Примеч. ред.

ложенных преимущественно в стволе головного мозга¹. Обычно это столь же необратимое состояние, какое наблюдалось в известных случаях с Карен Квинлен и Элейн Эспозито. Квинлен, находившаяся в перманентно-коматозном состоянии, умерла в июне 1985 года через девять с лишним лет после того, как ее отключили от аппарата искусственной вентиляции легких². Эспозито, остававшаяся в коме тридцать семь лет после получения общей анестезии, умерла, так и не прийдя в сознание. Главная этическая проблема в обоих случаях одна и та же: действительно ли соответствующие технологии (в том числе искусственное питание и гидратация) сохранили обеих женщин «в живых» или это было лишь продлением случайно начавшегося, но приводящего к неизбежной смерти процесса? Другими словами, чем было искусственное поддержание жизнедеятельности в этих случаях — поддержанием жизни или сознательным затягиванием процесса умирания? И если последним, то не пора ли пересмотреть моральное обязательство врачей предоставлять больным в состоянии глубокой комы искусственное питание и гидратацию?

У больных в ПВС глаза нередко открыты и наблюдаются относительно нормальные циклы сна и бодрствования. Время от времени они издают звуки, которые посторонние ошибочно принимают за попытки говорить. Такое вегетативное состояние вызывается повреждением больших полушарий головного мозга, при котором полностью исчезает сознание. Вегетативные и моторные рефлексы, впрочем, сохраняются. Это состояние бывает обратимым, но, если оно длится несколько месяцев подряд,

¹ Относительно комы и сопутствующих ей состояний см.: *The Merck Manual of Diagnosis and Therapy* (15th ed.). Rahway, Merck Sharp & Dohme Research Laboratories, 1987, 133f.

² См.: Curran, William J. «Defining Appropriate Medical Care: Providing Nutrients and Hydration for the Dying» // *Bioethics*. Ed. by T. Shannon. (3rd ed.) New York, Paulist Press, 1987, 209–214.

полное выздоровление принято считать невозможным. В начале 1995 г. газеты сообщали об успехах японских ученых в возвращении больных с ПВС к нормальному состоянию за счет стимуляции среднего мозга. Но прошло еще слишком мало времени, чтобы судить, обеспечивает ли эта и подобные технологии медицинское решение проблемы.

Глубокая кома и ПВС ставят нас перед вопросом: что именно следует понимать под «смертью»? Живы или мертвы больные, находящиеся в этих состояниях? И какое лечение и уход необходимы в каждом конкретном случае? Дело осложняется тем, что в медицинской литературе ПВС часто трактуют как «смерть мозга»¹. Такое определение предполагает, что с больным все кончено, а между тем ПВС может оказаться и обратимым. Но и в необратимых случаях ПВС, как и при необратимой глубокой коме, остается вопрос: допустимо ли считать больного «мертвым» и, следовательно, пригодным для изъятия органов на предмет трансплантации? Как бы то ни было, но до медицинского подтверждения их смерти этих больных необходимо считать живыми, независимо от любых оценок «качества» их жизни. Да и что есть «качество жизни» коматозного больного? Не определяется ли оно словами Песни Песней: «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (5, 2)? Быть может, бездна беспамятства — то же, что и бездна адова, о которой псалмопевец говорит: «Сойду ли в преисподнюю, и там Ты» (Пс. 138, 8).

В свете христианской антропологии важнейшим условием «личностности» признается единство души и тела. Как бы мы ни определяли «душу», она, несомненно, связана с функцией мозга (хотя и не исчерпывается ею). Отсюда следует, что с наступлением «смерти мозга» умирает и организм. Но необходимо установить, что мы понимаем под смертью мозга. Часть специалистов

¹ *The Merck Manual*, 1335.

полагает, что это смерть *всего мозга*: ствола мозга, лимбической системы, коры головного мозга. Ствол мозга заведует дыханием и частотой сердечных сокращений, лимбическая система (включающая гипоталамус и гипофиз) отвечает за сон, равновесие и гомеостаз организма в целом. Эта система участвует в формировании различных эмоциональных реакций — таких, как половое влечение, механизм самозащиты и т. п. Однако ни одна из этих функций не определяет человеческое и тем более «личностное» бытие. Человеческую жизнь как дар Божий следует связывать, скорее, с большим мозгом (правым и левым его полушариями и с покрывающими его слоями нервных клеток, то есть корой). Кора головного мозга позволяет нам принимать решения, определять распорядок жизни, запечатлевать в памяти опыт, общаться с другими людьми и заниматься всякого рода творчеством (живописью, музыкой и т. д.). Именно с ней связана наша способность к рефлексирующей деятельности, способность размышлять, сомневаться, восхищаться и молиться.

Если травма или болезнь необратимо нарушили деятельность переднего мозга или неокортекса, приходится заключить, что больной уже не является «живым» в сколько-нибудь значимом смысле. Телесные функции, остающиеся в ведении ствола мозга и лимбической системы, не составляют еще личностного бытия, будучи лишь системой поддержания того, что делает нас подлинными людьми и подлинными личностями. И даже при искусственном поддержании функций, находящихся под контролем среднего мозга и ствола мозга (кровяное давление и температура тела, дыхание) организм *как целое* уже не является подлинно «живым». В таких случаях мы вправе сказать, что биологический механизм поддерживается технологиями, замещающими человеческую душу или «жизненную силу». Поэтому при точно диагностированной *смерти мозга как целого*, а значит,

и прекращении функций коры головного мозга, есть все основания признать больного мертвым.

Многим представителям медицинской науки и этики такое определение кажется неприемлемым, и они настаивают на признании больного мертвым лишь в случае *смерти всего мозга*, понимая под последним как ствол мозга, так и большой мозг¹. Но здесь следует прислушаться к мнению ведущего православного специалиста по этике Х.Т.Энгелхардта. Касаясь критерии смерти, он утверждает, что «человеческое тело, способное лишь к биологическому функционированию без внутренней жизни души и ума, не может быть носителем нравственного начала <...> Смерть человека есть конец существа, которое могло принимать моральные обязательства и формулировать строгие этические требования. Что же до определений смерти, то необходимо подчеркнуть главное: с наступлением смерти всего мозга, или всего мозга, за исключением ствола, тело перестает быть опорой интеллектуальной и душевной жизни и тем более – жизни личностной»². Иными словами, непременное условие личностности – наличие функций *переднего мозга*. При необратимой утрате этой функции не может быть речи о «личности» или «душе», а следовательно, и о *человеческой* жизни в настоящем смысле этого слова. Все попытки поддержать биологическое существование в таких случаях не только бесполезны, но и аморальны. Когда приходит «время умирать», душа оставляет тело, и дальнейшее «поддерживающее жизнь» лечение попросту отдаляет «разрешение» и «упокоение», испрашиваемые Церковью в молитвах о смертельно больном.

В какой мере эти выводы должны определять наше отношение к больным в глубокой коме и ПВС? В науч-

¹ Обстоятельную аргументацию этого взгляда см. в: Lamb, David. *Death, Brain Death and Ethics*. New York, State University Press, 1985.

² Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics* (2nd ed.), New York, Oxford Univ. Press, 1996, 242f.

ной литературе по этому поводу наблюдаются значительные разногласия. Все больше авторов признают морально допустимым лишение таких больных искусственного питания и гидратации, и как раз на том основании, что они лишь частично «личностны». Но такой подход слишком мало отличается от продиктованного идеологией «качества жизни», для которой природные данные человека и условия его существования куда важнее соотношения между эффективностью лечения и способностью больного преследовать трансцендентные цели.

Из всего сказанного вытекает следующий императив: *чтобы обеспечить выздоровление, необходимо использовать все доступные диагностические процедуры и терапевтические средства и методики.* В христианском понимании, утвержденном на началах «верного домоправления» и священности жизни, этот императив озвучивается как этическое требование «избери жизнь!» (ср. Втор. 30, 19). В практическом плане это означает, что при ПВС и глубокой коме, как и во всех остальных случаях, когда нет медицинских доказательств смерти мозга, необходимо исходить из презумпции жизни и из предпочтения жизни.

Однако при констатации смерти мозга, то есть необратимого расстройства функций переднего мозга и неокортекса, признание больного мертвым вполне согласуется с требованиями медицинской достоверности и нормами человеческой этики. Когда наступает смерть переднего мозга — если даже, опять-таки, сохраняется возможность искусственно поддерживать функции заднего мозга, — душа либо уже отделилась от тела, либо удерживается в нем лишь действием обеспечивающей жизнедеятельность аппаратуры. И в обоих случаях наш нравственный долг — «отпустить» человека.

Поскольку при ПВС и глубокой коме точное диагностирование «смерти мозга» затруднительно, отключение таких больных от систем жизнеобеспечения морально

недопустимо. И лишь при полной неудаче всех попыток вернуть их в нормальное состояние и при явных признаках необратимой утраты неокортикальных функций прекращение искусственного питания и гидратации получает моральное оправдание.

Это заключение отчасти основано на наблюдении, что усилия по поддержанию жизни в таких ситуациях бесполезны. Но главным доводом в его защиту служит сам принцип священности жизни. И если Америка неудержимо катится по наклонной плоскости, главная причина тому — трагическое непонимание смысла смерти. Для христианского же сознания смерть утратила свое «жало». Смерть Христова сокрушила ее царство, преобразив и нашу смерть в Пасху или «переход» от жизни во плоти к жизни вечной и вечному богообщению.

«Поглощена смерть победою». «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» Жало же смерти — грех; а сила греха — закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15, 54–57)¹.

Искусственное питание и гидратация терминальных больных

Другой серьезный вопрос, приобретший особую остроту в свете вашингтонской «Инициативы 119» и оregonской «Меры 16», связан с формами поддержания жизни терминальных больных, которые долгое время считались «ординарными», а не «экстраординарными». Речь идет об обеспечении таких больных пищей и жидкостью через назогастральные трубки (желудочный зонд) искусственного питания и гидратации. До недавнего времени я решительно протестовал против лише-

¹ Органическим дополнением к этому вдохновенному гимну является глубокое размышление Апостола о смысле смерти в Рим. 6–8.

ния умирающих больных искусственного питания и гидратации, полагая, что раз пища и питье необходимы для поддержания всякой жизни, то наипервейшая обязанность медиков — обеспечить их этими наущными веществами¹. Но новейшие публикации, в которых обобщен опыт некоторых врачей и медсестер, заставили меня пересмотреть прежнюю позицию. Так, медсестрами давно замечено, что умирающие больные часто выдергивают у себя назогастральные трубки и капельницы. Поначалу, когда эти действия можно было объяснить стрессовым состоянием больных, трубки немедленно водворялись на место, а больным нередко связывали руки. Но не так давно было установлено, что в терминальных случаях, когда больной явно, стремительно и необратимо приближается к смерти, обезвоживание и непоступление пищи оказываются несомненно благотворное действие. Так, при обезвоживании особенно интенсивно вырабатываются определенные химические вещества в мозге, действующие как натуральные анальгетики. Равным образом обезвоживание и недостаточность питания вызывают у терминальных больных азотемию, при которой накапливающиеся в крови продукты азотистого обмена действуют как натуральное седативное средство. По словам одного исследо-

¹ Сходную точку зрения высказывает Мейлендер: Meylaender, Gilbert. «On Removing Food and Water: Against the Stream» // *Bioethics* (3rd ed.) 1987, 215–222. Лишение больных пищи и жидкости напоминает автору «установку на убийство». С другой стороны, Ж. Сломка устанавливает важное различие между социальным и медицинским использованием пищи. Питание и гидратация должны рассматриваться как пища и питье, имеющие прежде всего *социальное* значение. В искусственном же питании и гидратации следует видеть средства медицинского ухода, имеющие прежде всего *физиологическое* значение. См. Slomka, Jacqueline. «What Do Apple Pie and Motherhood Have to Do With Feeding Tubes and Caring for the Patient?» // *Archives of Internal Medicine*, Vol. 155 (26 June, 1995), 1258–1263.

дователя, «технологический императив “во что бы то ни стало обеспечить больным возможность умереть при электролитном балансе и обильной гидратации!” оказывает им дурную услугу. Следование ему приводит лишь к подавлению седативного эффекта азотемии. В результате не только обостряется ощущение боли, но и увеличиваются душевные страдания больного, находящегося в полном сознании и ясно осознающего безнадежность своего положения»¹.

Более того, доказано, что продолжение гидратации в терминальном состоянии приводит к дополнительному нарушению функций почек, легких и желудочно-кишечного тракта, усугубляющему ощущение боли и дискомфорта².

Непоступление пищи и жидкости ведет к снижению клеточной активности во всем организме и при обычных условиях позволяет больному тихо погрузиться в кому и умереть. Поэтому было бы справедливо включить гидратацию и искусственное питание через назогастральные и энтерогастральные зонды в перечень таких экстраординарных мер, неприменение которых по просьбе терминального больного или его представителей с этической точки зрения вполне допустимо³.

¹ Abrams, F. R. «Withholding Treatment When Death is not Imminent» // *Geriatrics*. Vol. 42 (5 May, 1987), 84.

² Rousseau, Paul. «How Fluid Deprivation Affects the Terminally Ill» // *RN* (January, 1991), 73–76.

³ См.: McCormick, R. «Nutrition and Hydration: The New Euthanasia?» // *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*. Washington, DC, Georgetown University Press, 1989, 369–388; а также: Shannon, T. A., Wolter J. J. «The PVS Patient and the Forgoing/Withdrawing of Medical Nutrition and Hydration» // *Theological Studies* 49/4 (1988), 623–647. Cp.: Wanzer, S. H. «The Physician's Responsibility Toward Hopelessly Ill Patients» // *The New England Journal of Medicine*. Vol. 310, No. 15 (12 April, 1984), 958: «*Больные в персистирующем вегетативном состоянии*. В этом состоянии неокортекс сильно и необратимо разрушен, хотя некоторые

Это мнение подтверждено многими исследованиями последних лет и практическим опытом медсестер, которые ухаживали за умирающими больными¹. При этом указывается, что решение о дегидратации обязывает медперсонал с особым вниманием следить за состоянием слизистой оболочки рта больного, которую необходимо тщательно и постоянно увлажнять тонкими ломтиками льда или специальными глицериновыми тампонами. Подобный уход, привычный для персонала хосписов, может быть без особых хлопот обеспечен и в домашних условиях.

При этом существенное значение имеет непрерывный контроль над состоянием умирающих, особенно в тех случаях, когда сами они не могут оценить степень его ухудшения. Так, вполне возможно некоторое продолжение гидратации тела, чтобы обеспечить необходимую цирку-

функции ствола мозга сохраняются. Когда неврологическое состояние установлено с высокой степенью медицинской достоверности и тщательно задокументировано, отказ от применения антибиотиков и приостановление искусственного питания и гидратации, как и других форм поддерживающего жизнь ухода, позволяющий больному спокойно умереть, морально обоснован. Такое решение требует тщательного сбора сведений о пожеланиях, ранее высказанных больным, а также согласия его семьи». Как подчеркнуто нами в предыдущем разделе, единственным оправданием для лишения больного в ПВС питания и гидратации можно считать лишь необратимое разрушение неокортекса или переднего мозга. Во всех других обстоятельствах нормальное паллиативное лечение, включая предоставление пищи и жидкости, является этически обязательным.

¹ См., в частности: *Pastoral Letter on the Care of the Sick and Dying from the Roman Catholic Bishops of Maryland* (опубл. 14 октября 1993 г. Католической конференцией Мэриленда и любезно передано мне д-ром философии Ст. Шароном Бернсон, капелланом хосписа Стелла-Марис, Таусон), а также: Zerwekh, J. V. «The Dehydration Question» // *Nursing* 83 (January), 47–51; Lynn, Joanne and Childress, James. «Must Patients Always Be Given Food and Water?» // *The Hastings Center Report*. Vol. 13, No. 5 (October, 1983), 17–21.

ляцию и абсорбцию морфина и других медикаментов, а также приглушить боль в суставах. Ввиду учащающихся призывов к легализации эвтаназии необходимо добавить, что каждый больной — терминальный или нет, — находящийся в сознании и настаивающий на предоставлении ему питания и жидкости, должен быть обеспечен ими в необходимой мере, даже если ранее он и заявлял (в завещании или через доверенное лицо) о полном или частичном отказе от поддерживающих жизнь процедур.

Такое элементарное уважение автономии больных стремительно сходит на нет не только в Голландии (где практикуется «поддерживаемое самоубийство» без информированного согласия), но и в США. Так, внимание журналистов несколько лет назад приковал эпизод в Мичигане, когда супруга больного с повреждением мозга добилась по суду разрешения лишить мужа искусственного питания на том основании, что он «жаждал смерти». Между тем больной не был ни коматозным, ни терминальным и недвусмысленно выражал желание жить. Отсюда видно, что любое решение приостановить гидратацию и искусственное питание должно приниматься при строжайшем контроле, с учетом реального физического состояния больного и лишь в ситуации неминуемой смерти, когда благотворность такого решения для него не вызывает сомнений.

То, что врачи крайне неохотно идут на лишение больных искусственного питания, связано с опасением причинить им лишние страдания от голода и обезвоживания. Но, по мнению Ж. Сломки, «предположение, будто обезвоживание и (или) голод становятся причиной мучительной смерти, лишено оснований, что подтверждается свидетельствами персонала хосписов и изучением многочисленных конкретных случаев. Ученые все чаще приходят к выводу, что: а) пища и жидкости, вводимые вопреки желанию умирающих больных, отнюдь не облегчают их состояния; б) напротив, они могут уси-

лить болевые ощущения, отеки, застойные явления в легких (требующие искусственной аспирации), тошноту и рвоту; ощущения дискомфорта при обезвоживании связаны с жаждой, которую можно контролировать частым освежением полости рта с помощью тонких ломтиков льда и маленьких глотков жидкости»¹. Сделать это легче тогда, когда больной находится в сознании и способен сообщить о своих ощущениях персоналу. Что же касается больных в коме или ПВС, то, прежде чем поставить вопрос об отмене искусственного питания и гидратации, необходимо удостовериться, что наблюдаемые здесь неврологические поражения привели к «смерти мозга», — иными словами, что травма или болезнь необратимо разрушили кору и полушария головного мозга.

Таким образом, приостановление гидратации и искусственного питания морально допустимо лишь тогда, когда (1) больной на основании точнейшей диагностики признан *необратимо* коматозным и, кроме того, выразил (в завещании или через поверенного) ясное и добровольное желание отказаться от таких процедур или когда (2) больной, находясь в сознании и в последней стадии процесса умирания, постоянно требует (как бы ни выражалось это пожелание), чтобы подача питания и жидкостей была прекращена. В таких ситуациях эта мера не должна квалифицироваться как акт эвтаназии или суицида. Приостановление питания и гидратации означает здесь, что врачи и сам больной принимают надвигающуюся смерть как неизбежную и не препятствуют естественному течению болезни, когда восстановление нормального состояния медицинскими средствами уже невозможно.

В тесной связи с вышесказанным находится и следующее соображение относительно «экстраординарных мер». Назначение антибиотиков — мера настолько привычная, что едва ли может рассматриваться как экстра-

¹ Указ. соч., 1262.

ординарная. Однако применение их лишило терминальных больных возможности относительно скоро и безболезненно умереть от пневмонии. Бывшая на протяжении веков «другом умирающих», пневмония уже не выполняет этой своей функции, и терминальные больные умирают от других причин, воздействовать на которые могут только «экстраординарные процедуры». Адекватное обезболивающее лечение необходимо, но вряд ли можно признать столь же необходимым назначение антибиотиков, продлевающих биологическое существование и вместе с тем усиливающих чувства боли и дискомфорта. Ввиду этого применение антибиотиков в терминальных случаях — как и любой процедуры, *лишь затягивающей процесс умирания*, — следует отнести к тем «экстраординарным мерам», отказ от которых больного, как и отмена их медперсоналом морально обоснованы.

Анализ конкретного материала, стоящего за этими выводами, имеет очень важное значение при выборе формы ухода за терминальным больным. Он приводит к мысли, что больница с ее холодной, озабоченно-деловой и перенасыщенной сложными технологиями обстановкой — не самое подходящее место для умирающего. Своевременное облегчение боли, внимательный индивидуальный уход, а главное — любовь, забота и утешение семьи и друзей ожидают его скорее дома или в хосписе.

И наконец, вопрос, который мы обязаны рассмотреть как православные верующие, которые знают о священности всех этапов человеческой жизни: *способны ли мы, христиане, так или иначе воздействовать на условия, в которых нам доведется умирать?* С ним связаны более конкретные вопросы: 1) Можем ли мы, как Церковь, разработать хосписные программы, которые обеспечили бы терминальным больным паллиативное лечение в атмосфере мира, любви и молитвы? 2) Как сделать, чтобы терминальные больные умирали дома, получая надлежащий медицинский уход и как можно чаще общаясь с теми,

кому они дороги? Иными словами, что нужно, чтобы восстановить в нас самих и в тех, кто уже приблизился к последней черте земного бытия, такое видение смерти, где она — вожделенное начало и рождение в радость жизни вечной, а не простой итог терминального состояния?

Христианская диакония и умирающий больной

В терминальном лечении рано или поздно настает момент, когда наступательная терапия должна уступить место терапии обезболивающей и заботе о максимально возможном облегчении положения больного. И здесь вступают в действие хосписные программы, создаваемые как Церковью, так и в рамках системы социального обслуживания населения.

В США существует трехуровневая система хосписов — при больницах, в частных домах и в специально оборудованных стационарах, рассчитанных, как правило, лишь на терминальных больных. Наряду с программами больничного и домашнего патронажа стационары доказали свою высокую эффективность в обеспечении каждого больного заботливым уходом и квалифицированной медицинской помощью. Все это максимально облегчает процесс умирания и создает условия для подлинно «блаженной кончины» даже в тех случаях, когда болезнь сопровождается непрестанной болью и прогрессирующим истощением. Самые тяжелые переживания терминальных больных связаны с ощущением одиночества и беспомощности, но при надлежащей организации хосписного ухода эти страдания могут быть облегчены силами персонала, готового предоставить больным всевозможную помощь и ту духовно-эмоциональную поддержку, потребность в которой особенно велика на завершающем отрезке земного пути.

Программа православных хосписов могла бы обеспечить литургически-сакраментальное напутствие больных,

ищущих в преддверии телесной смерти духовного врачевания силой благодати Божией. И такого рода духовной поддержке следует отдать несомненный приоритет среди множества пастырских задач Церкви. Конечно, идеальным местом для окончания земного странствия была бы монашеская община, но большинство таких общин недостаточно оснащены, чтобы предложить больным соответствующий уход. И если дело Церкви — выдвинуть действенную альтернативу «поддерживаемому самоубийству», то это потребует новых способов организации благотворительной деятельности, а возможно, и новых форм церковного призыва. Истинную «помощь в умирании» должны оказывать специально обученные миряне или профессиональные медики, нашедшие свое призвание в служении терминальным больным.

Сегодня в Православной Церкви много говорят о восстановлении древних форм служения милосердия — диаконии. Высказываются и предложения учредить, вернее, возродить служения «диаконисс», «дев» и «вдов». И в самом деле, можно ли указать лучшее применение экстраординарным, но, увы, невостребованным дарованиям православных женщин, чем официально признанное и благословенное Церковью служение умирающим? Словосочетание «орден сестер милосердия» непривычно для православного слуха, но, институционально отличный от традиционных монашеских орденов, утвержденный на ином, чем монашеское, призвании и действующий как пастырская миссия с соответственными полномочиями, такой орден мог бы совершать важнейшее из служений, готовя своих членов к подлинно христианскому деланию «в миру». И делание это, не будучи исключительно женским, должно быть, без сомнения, открыто для всех, кто хочет помочь больным и умирающим своими трудами и молитвой.

Но уже и теперь наши приходы вполне могли бы финансировать подготовку некоторых своих членов к

работе в хосписах, домашнему патронажу, посещению больниц и т. п. Хорошо известно, что с приближением пациента к последнему порогу врачи и обслуживающий персонал все меньше им занимаются, оставляя его один на один с болезнью. Уход за терминальными больными — задача духовная по преимуществу, и посвятившие себя такому уходу реально восполняют неспособность медперсонала помочь там, где средства медицины уже бесполезны. Ибо нести больному любовь и заботу, помогающие примириться с Богом и ближними и отойти с миром в душе, — дело Церкви.

Но для того, чтобы наши прихожане освоили этот важнейший род церковного служения, нужна соответствующая структура с правильно поставленным обучением и адекватным финансированием. При всей видимой утопичности такого предположения опыт показывает, что приход, мобилизованный на подлинную *диаконию*, способен обеспечить ей и необходимую материальную поддержку. Наградой этих усилий будет возрождение приходской жизни в обновляющем и животворном опыте благовестия любви.

Эти соображения предлагаются здесь как проект первоочередных мер, цель которых — переломить нарастающую в американском обществе тенденцию к «окончательному решению» проблемы терминальных больных. Да, Церковь должна протестовать против активной эвтаназии, но успех этого протesta зависит от ее всестороннего — словом и делом — свидетельства об ином пути.

В связи с опасными последствиями законодательства в духе орегонской «Меры 16» мы должны вновь заявить, что «поддерживаемое самоубийство», эвфемистически именуемое «помощью в умирании», безнравственно и противно воле Божией. Дозволение врачу убивать подрывает основы медицинского призыва и безусловную веру больного, что врач — всегда тот, кто исцеляет.

Кроме того, оно санкционирует самоубийство как вполне приемлемый выход из всех обстоятельств и предопределяет заведомое неравенство между теми, кто непременно воспользуется полноценным медицинским обслуживанием (а следовательно, и продлевающим жизнь лечением), и теми, у кого такой возможности нет. Реальными жертвами подобных законов станут малообеспеченные, одионокие старики, душевнобольные и т. п. Можно смело сказать, что торжество принципа «поддерживаемого самоубийства» подрывает основы общественного и личного благосостояния.

При настоящем положении вещей наше неприятие подобной практики должно быть подкреплено позитивными и реалистическими предложениями альтернативных способов ухода за умирающими. Как и в ситуации с абортом, мы не можем отвергать «целесообразного» решения проблемы, не желая взять на себя духовную и материальную ответственность за всех, кого тот или иной случай прямо касается.

Прежде всего необходимо через проповедь и учение Церкви доводить до слуха людей наше непоколебимое убеждение, что есть ценности, много выше, чем поддержание просто биологического существования. Необходимо, чтобы жизнь, свободно дарованная Богом, в один прекрасный день приносилась Ему в свободном изволении, ибо Он — по-прежнему Владыка жизни и смерти. И наша задача — искать все более действенные и милосердные формы пастырской и иной поддержки, приуготовляющей безнадежно больного к последнему шагу, который каждый совершает сам: преданию себя и своей вечной участи милосердному Богу.

Мы должны научиться видеть в смерти не катастрофу, полагающую конец всем человеческим надеждам и стремлениям, а «блаженную Пасху» — болезненный, но неизбежный переход от земного странствия к жизни, у которой нет конца. Божественная заповедь «Избери

жизнь!» означает, что мы призваны беречь и лелеять земную жизнь всеми средствами, в любых обстоятельствах и условиях. Но она же обязывает и принимать смерть с верой и надеждой, как благословенный переход в жизнь горюю.

В заключительной части одной из своих «Назидательных бесед» датский философ-экзистенциалист Сёрен Кьеркегор описывает последние шаги земного бытия в выражениях, которые можно отнести и к последнему усилию веры: «Отсюда мы уразумеваем, что тот же Бог, Чья рука вела нас по миру, теперь отъемлет ее и раскрывает объятия вожделеющей Его душе»¹. У большинства умирающих наступают мгновения, когда кажется, что Бог и в самом деле отнял Свою руку, и ощущение это — тяжкое испытание для веры. В такие мгновения наиболее «разумным» и «милосердным» исходом нередко представляется самоубийство (особенно «поддерживаемое»).

Чтобы уберечь больных от этого последнего и самого трагического соблазна, мы должны нести им свое сострадание, любовь и твердую надежду. Пусть каждое наше слово и движение открывают им конечную правду о смерти. А правда эта в том, что Бог ничего так не жаждет, как принять Свое чадо в место вечной радости, «идеже несть болезнь, ни печаль, ни вздохание, но жизнь бесконечная»².

¹ «The Expectation of Faith», *Edifying Discourses I*. Minneapolis, MN, Augsburg, 1943, 32.

² В этой главе мы лишь вкратце коснулись темы завещания и других предсмертных распоряжений. В 1993 г. специальная рабочая группа составила образец «последней воли» в духе богословско-пастырской позиции Православной Церкви. Озаглавленный «Последняя воля и христианская смерть», этот текст представляет собой синтез размышлений православного ученого-антрополога, православных врачей и афонского монаха. Сокращенный вариант в виде отдельной брошюры распространяется через Книгоиздательство имени св. Иоанна Кронштадтского (St. John of Kronstadt Press Bookservice, Rt. 1, Box 205, Liberty, TN 37095).

Заключение БИОЭТИКА И СВЯЩЕННЫЙ ДАР ЖИЗНИ

Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общения с Богом; общение с Богом состоит в познании Бога и в наслаждении Его благостью.

Сщмч. Ириней Лионский. «Против ересей».
IV, 20, 5

Адам потерял земной рай и, плача, искал его: «Рай мой, рай, прекрасный мой рай!» Но Господь любовью Свою на Кресте дал ему иной рай, лучший прежнего, на небесах, где свет Святой Троицы. Что воздадим мы Господу за любовь Его к нам?

Старец Силуан. «Адамов плач»¹

Дисциплина «биоэтика» возникла как реакция на беспрецедентные успехи медицинских технологий в последние десятилетия, когда возникло множество приспособлений и процедур, направленных на создание и поддержание *bios'a* — человеческой жизни в ее преимущественно физическом, или биологическом, аспекте. Эта новая отрасль знания, начало которой положено было в конце 1960-х гг., сосредоточена главным образом на трех моментах: 1) начало человеческой жизни (в том числе методы искусственного оплодотворения, аборт и внутриутробная хирургия); 2) средства сохранения и поддержания жизни (аппараты дialisса и искусственной вентиляции, медикаментозная и генная терапия, трансплантация органов и т. п.); 3) завершение жизни (обезболивающее

¹ Цит. по: *Старец Силуан. Жизнь и поучения*. Москва – Ново-Казачье – Минск: Православная община, 1991. С. 406. – Примеч. перев.

лечение для терминальных больных; приостановление искусственного питания и гидратации и, наконец, эвтаназия). Занимается биоэтика и вопросами автономии больных, справедливого распределения ограниченных медицинских ресурсов и информированного согласия. В таких странах, как США, где медицинское обслуживание, похоже, является привилегией лишь платежеспособной части населения, а не гарантированным достоянием всех граждан, возникают и другие биоэтические проблемы. Когда здравоохранение подчинено законам рынка, несправедливость в распределении медицинских услуг неизбежна. И это обстоятельство чем дальше, тем больше оказывается в сфере внимания специалистов биоэтики.

Отсюда первоочередной вопрос, встающий сегодня перед представителями православного этического знания или нравственного богословия: какие нравственные и духовные ценности надлежит уважать и отстаивать ввиду тех тенденций технологического и общественного развития, о которых не имеется ясных указаний в Священном Писании и святоотеческом Предании? Ответ на него особенно затруднителен в атмосфере плюралистического общества, ибо, с точки зрения наших современников, все ценности относительны и никаких основоположных или «абсолютных» принципов более не существует. В нашем мире человеческая жизнь и в теории, и на практике все чаще рассматривается как продукт, который можно *создавать* по желанию и *уничтожать* из соображений целесообразности (что происходит, например, при аборте «по желанию» или эвтаназии без информированного согласия).

Сохраняя верность православному видению, мы считаем, что нравственные и духовные ценности, требующие в наши дни особого уважения и усиленной защиты, должны быть укоренены исключительно в библейско-святоотеческой антропологии, согласно которой человек создан по образу Божию и призван возрастать в достижении по-

добия Божия. По слову апостола Павла, мы призваны к жизни истинной свободы — к жизни, проживаемой в Боге, ради Бога и при освящающем нас содействии Духа Святого. В соответствии с этим биоэтика есть наука по сути своей *богословская*. Конечный смысл человеческого бытия предстает здесь как стремление к *обожению* — вечному общению с Божественными Лицами Святой Троицы. Это общение определяет наши отношения с близкими и с Самим Богом. В качестве богословской дисциплины биоэтика рассуждает о подлинных ценностях человеческой жизни и способах, которыми биомедицинские технологии могут послужить главной ее цели — *личностному* участию в *личностной* жизни Триединого Божества. В этой перспективе биоэтика предстает как функция христианского нравственного богословия, и важнейшая ее задача — распознать и актуализировать (в Церкви и в миру) условия, необходимые каждому христианину затем, чтобы жизнь его осуществлялась соответственно испрошению у Бога «христианский кончины жизни нашего безболезненны, непостыдны, мирны...».

Нравственные же и духовные ценности, которые необходимо ставить во главу угла при всяком обращении к сфере биоэтики, суть следующие: 1) *священность* человеческой жизни на всех ее этапах — от зачатия до смерти и перехода в вечность; 2) *жертвенная любовь Бога к человеческому роду* как начало и основание всех человеческих отношений (между врачом и больным, донором и реципиентом и т. п.); 3) *призвание к святости и обожению*, то есть участию в Божественной жизни, которое одно только и наделяет человеческое существование высшим смыслом и является конечной его целью.

Именно эти основоположные православные ценности определяют наше отношение к таким процедурам и методикам, как аборт «по желанию женщины», оплодотворение *in vitro*, генная инженерия (в том числе клонирование человеческого эмбриона), психотропная терапия и эвтаназия.

Если врачи и медсестры хотят соблюсти верность Евангелию, им следует помнить, что каждое решение должно приниматься в церковном контексте. А это значит, что всякое решение, относящееся к жизни и смерти пациента, затрагивает жизнь всех, с кем он связан узами общения в Теле Христовом. Это значит, далее, что медицинский уход есть один из аспектов *священнического служения*, общего всем членам Церкви. Вот почему вопрос, на который предстоит ответить врачу, адресован и каждому члену церковного тела: как должна осуществляться подлинная *синергия* (содействие человека и Бога), чтобы наш выбор и решение в пользу жизни или смерти отвечали во всем воле Божией? Как действовать, чтобы все наши отношения, особенно с теми, кто страждет от болезней и немощей, были подлинным отображением любви Божией к человеку? Как поступать с ближним, чтобы это было исполнением возложенного на каждого из нас священнического служения, определяемого в словах просительной екtenы: «Сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим»? Как сделать, чтобы все биомедицинские решения в полной мере учитывали аналогию между принесением человека Богу и приношением Святой Евхаристии: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще о всех и за вся»?

Таковы основные вопросы, которые мы попытались сформулировать, чтобы осмысление проблем, возникающих в связи с биомедицинскими методиками и соответствующими технологиями, обрело богословскую перспективу. Опасность, подстерегающая всех, кто соприкасается сегодня с биоэтикой, заключается в том, что она может оказаться сферой не столько духовно-богословских, сколько социально-экономических интересов. В мире ограниченных материальных ресурсов и постоянно возрастающих требований к медицине вопрос, лечению каких больных следует отдать предпочтение, решается исходя из соображений целесообразности и научно-эксперимен-

тальной полезности. Но православная медицинская этика телеологична, а не утилитарна; она служит не интересам человеческого прогресса, а Божественной *икономии*. Вот почему она неизбежно сконцентрирована на человеке как *личности*, созданной по образу Божию и причастной трансцендентной жизни, — личности, которая по природе своей есть «церковное существо», чье отношение к Богу характеризуется и как «инаковость», и как «причастность». Сводить личность к чисто физическому или материальному объекту — значит отрицать трансцендентный аспект человеческого бытия и предавать само призвание медицины, которая, подобно Святой Евхаристии, существует для исцеления и тела и души.

Какие важнейшие проблемы биомедицины требуют особенно вдумчивого и согласованного анализа со стороны тех, чье внимание сосредоточено преимущественно на морально-этических аспектах этой науки? Напомним, что биоэтика занимается главным образом (хотя и не исключительно) проблемами, связанными с началом и завершением человеческой жизни. Поэтому совершенно естественно для нее начать с вопроса философского и медицинского одновременно: «Когда начинается человеческая жизнь?» (с зачатия? с имплантации эмбриона? с рождения?), а закончить проблемами эвтаназии — так называемым «правом на смерть» наряду со все более популярной практикой «поддерживаемого самоубийства».

С темой деторождения тесно связана и тема человеческой сексуальности вообще. Мы старались показать, что православное сознание видит половые различия и взаимодополняющую функцию полов важнейшими аспектами человеческой природы, которые характеризуют человеческую личность в ее восхождении к богопричастности (то есть к участию в Божественной жизни). Это значит, что истинный контекст любого проявления генитальной сексуальности есть контекст моногамного, гетеросексуального и благословленного супружеского со-

юза. Вопреки продолжающемуся бесцениванию человеческой жизни и отношений, всячески поощряемому сегодня громадной частью средств массовой информации и всей индустрией развлечений, необходимо постоянно утверждать *священность и высочайшую ценность человеческой личности*. Интимная сторона человеческих отношений такова, что выведение ее из сферы брака и законного супружества неизбежно приводит к греховной эксплуатации человеческой личности и попранию достоинства человека как носителя образа Божия (жертвой чего так или иначе становится и сам виновник подобной эксплуатации). Это особенно справедливо в отношении прелюбодеяния, которое в корне подрывает отношения, делавшие мужа и жену «одной плотью».

Брак в христианстве — богоустановленные, сакральные отношения, служащие трем главным целям: 1) упрочению уз любви, преданности и доверия, связывающих мужа и жену; 2) приобщению их к зиждительной деятельности Самого Бога через деторождение; 3) дарованию им сил для созидания обоюдного спасения в не-престанном подвиге покаяния, прощения, несения «тягот друг друга» и молитвы за тех, с кем соединил их Господь. Благодаря этому сакральному измерению союз мужчины и женщины перерастает границы земного бытия, переходит в вечность и обретает свое исполнение в постоянном общении с Прославленным Господом в Царстве Божием.

Среди всех биоэтических проблем сегодняшней Америки самая трудная и острая — проблема абортов. Другие страны также сталкиваются с этой проблемой, но еще не осознали полностью ее масштабов, огромную социальную и духовную трагедию, связанную с предна-меренным истреблением миллионов нерожденных детей ежегодно. Хорошо известно, что Православная Церковь со времен апостольских решительно боролась с искусственным (то есть совершааемым по соображениям «це-

лесообразности») прерыванием беременности. Церковь всегда признавала, что человек как личность — существо, находящееся в уникальных отношениях с Богом и другими человеческими личностями, — начинается с зачатия (когда совершилось оплодотворение, или сингамия). Вот почему аборт в ее глазах равносителен убийству — умышленному пресечению человеческой жизни при полном пренебрежении интересами жертвы.

Бывают, как мы отметили, и «трудные» случаи, оправдывающие, по мнению многих представителей этической мысли, такую крайнюю меру, как аборт. Среди таких случаев называют обычно: 1) серьезную угрозу жизни матери, 2) психологический стресс на почве беременности, угрожающий благополучию женщины; 3) беременность вследствие изнасилования или инцеста; 4) диагноз на основании амниоцентеза или обследования хорионических ворсинок, свидетельствующий о серьезных генетических дефектах или аномалиях ребенка.

Единственным основанием, по которому Церковь может допустить аборт, традиционно считается серьезная угроза материнской жизни. В таких (все более редких) случаях жизнь матери получает приоритет над жизнью вынашиваемого ею ребенка на том основании, что мать уже включена в сложную ткань ответственных отношений с другими людьми. Что же касается ситуаций, связанных с изнасилованием или инцестом, то, при всей их трагичности, специальные исследования показывают, что психологические и физические последствия абORTа создают здесь для женщины куда больше проблем, чем вынашивание ребенка (с возможной передачей его для усыновления) при надлежащей материальной помощи и моральной поддержке.

Как должна действовать Православная Церковь в условиях узаконенного детоубийства и почти полного восторжествования «прав» над «обязанностями», чтобы защитить новорожденных от того, что справедливо зовется

«абортным холокостом»? Как донести до внешнего мира наше исконное убеждение, что человеческая личность образована Богом с момента зачатия и вне зависимости от человеческих расчетов и «удобств»? Каким, иными словами, должен быть православный вклад в дискуссию о «статусе эмбриона», чтобы *деторождение* предстало в сознании ее участников актом *Божественного творчества*, а человеческий зародыш с самого его возникновения — носителем образа Божия, призванным к личностному богоуподоблению в продолжительном земном странствии, конечная цель которого — *обожение*?

Раскрывая в эмбрионе параметры истинно человеческого и вполне личностного бытия, это убеждение определяет и наше отношение к искусственному оплодотворению и другим формам вмешательства в репродуктивный процесс. Самые проблематичные из них — генетическое тестирование и оплодотворение *in vitro*. Единственная цель генетического тестирования — обнаружение врожденных аномалий (таких, как синдром Дауна, *spina bifida*, болезнь Тея — Сакса, синдром Леша — Нихена и т. п.), имеющее в виду устранение плода с нежелательными отклонениями, поскольку в настояще время коррекция их средствами генной хирургии невозможна. Но, учитывая успехи генной терапии, можно предположить, что некоторые формы такого тестирования станут вскоре не только обязательными, но и желательными, ибо отдельные аномалии могут быть откорректированы еще в материнской утробе. Есть ли основания говорить об ограничении генетического тестирования? Как определить *ценность* диагноза, полученного таким путем, с учетом *опасности*, какую он представляет и для матери, и для вынашиваемого ею ребенка?

Что касается оплодотворения *in vitro*, то основные возражения против этой процедуры связаны с проблемой «лишних» эмбрионов. Как мы помним, из нескольких яйцеклеток, оплодотворенных в чашке Петри, две

или три переносятся в матку женщины, а остальные либо уничтожаются, либо замораживаются для будущего использования, либо употребляются в экспериментальных целях. Исходя из многовекового убеждения, что человеческое бытие начинается с зачатия, Православная Церковь не может одобрить такую практику. Более того: большинство представителей православной этики весьма неохотно допускают и передачу «лишних» эмбрионов бездетным супружам, даже когда нет надежды на появление у тех потомства естественным путем. Юридические проблемы, связанные с существованием замороженных эмбрионов, а также опасность использования их для клонирования и других сомнительных в этическом смысле манипуляций делают неприемлемыми для нас те формы оплодотворения *in vitro*, которые не исключают злоупотребления зародышевыми клетками или новообразованными зиготами. Частичным решением проблемы можно считать недавно разработанную процедуру введения сперматозоида в цитоплазму яйцеклетки, которая обеспечивает оплодотворение одной яйцеклетки одним специально отобранным сперматозоидом и, таким образом, не требует «лишних» эмбрионов. Не устроняя опасности манипулирования человеческими гаметами и эмбрионами, эта методика дает возможность зачать без создания «нежелательной» жизни.

Но остается вопрос: допускает ли вообще православная этика создание жизни вне материнской утробы? Католическая Церковь решительно осуждает все подобные попытки, указывая на аморальность технологического вмешательства в супружеские отношения и на опасность всякого рода манипуляций¹. Православная позиция, которая в отличие от католической не

¹ Опасения по этому поводу высказаны в уже упомянутом нами документе *Donum Vitae* (*Об уважении человеческой жизни с самого ее зарождения и о достоинстве деторождения*), опубликованном папской Конгрегацией вероучения 22 февраля 1987 г.

предопределена учением о «естественном законе», выглядит не столь однозначной. Мы пока еще далеки от единомыслия по поводу таких процедур, как медикаментозная стимуляция яичников, изъятие яйцеклеток лапароскопическим путем, получение спермы для искусственного осеменения путем мастурбации, а также лабораторные манипуляции с гаметами, обеспечивающие в лучшем случае 20%-ную вероятность беременности. Немаловажную роль в формировании этой позиции играют и другие соображения: может ли Церковь морально одобрить столь дорогостоящие процедуры, доступные лишь богатым? Все эти вопросы требуют самого серьезного рассмотрения и тщательно продуманных решений.

Здесь мы вплотную подходим к проблеме возможностей и рисков генной инженерии в целом. С одной стороны, производство медикаментов, гормонов и белков, достигнутое благодаря тому, что с легкой руки французов стали называть «генетическим гением», открыло невыявленные возможности для излечения ранее непобедимых болезней. Исследования в русле проекта «Геном человека» вооружают нас знанием нашего генетического достояния и сулят новые терапевтические методики, позволяющие существенно снизить детскую смертность и одновременно повысить качество жизни тех, кто страдает прогрессирующими психическими и физическими заболеваниями и в прежние времена не мог бы и надеяться на облегчение своей участи. Однако самый главный вопрос, который необходимо задать в этой связи, подразумевает не улучшение физического или психического самочувствия, а духовное здоровье человека. Допуская манипуляции с ДНК ради улучшения человеческого «вида», мы неизбежно скатываемся к «искусственному человеку» — существу, отвечающему всем *человеческим* критериям (то есть чаяниям и нуждам современного человека), но не образу Божию.

Да и кто будет определять, какими «критериями» руководствоваться генной инженерии при конструировании новых человеческих существ? И каковы будут сами эти критерии? Нет сомнений, что функциональная полезность и ум получат здесь безусловное предпочтение перед праведностью и мудростью. Да и напористость, аналитический склад ума и физическая сила пользуются в современном обществе, пронизанном духом конкурентной борьбы, несравненно большим спросом, чем ценности, воплощенные в Заповедях блаженства: нищета духа, кротость, жажда правды и жертвенная любовь к ближнему.

Все это позволяет понять, почему продвижение проекта «Геном человека» вызывает растущую тревогу врачей-христиан. Как только будет составлена полная карта человеческого генотипа и станет известно все множество функций молекулы ДНК, ученые получат возможность манипулировать генетическим материалом по собственному усмотрению. Это приведет не только к созданию химер (генетический материал человека вводится в другие организмы уже и сейчас), но, вполне возможно, и к воскрешению евгенического движения, так печально зарекомендовавшего себя в первой половине XX столетия. Созданная около 1890 г. Фрэнсисом Гальтоном «научная евгеника» преследовала две главные цели: 1) предупредить появление умственно и физически неполноценного потомства; 2) «улучшить» человеческую расу путем генетического отбора. Главным вопросом, как мы видим, остается все тот же: кто и на основании каких критериев будет решать, кому быть социально «нежелательными», и каково будет «окончательное решение» их судьбы в перспективе «улучшения» остальной части человеческой расы?

Особое внимание Церкви и стоящих на церковной позиции специалистов биоэтики привлекли последние ошеломляющие успехи в сфере клонирования. Рожде-

ние знаменитой овцы Долли выдвинуло вопрос: «Сегодня — овечка, завтра — пастьрь?» (ловещим, хотя и не до конца утвердительным ответом на который стало рождение овцы Полли — носительницы человеческого гена). Долли оказалась первым млекопитающим, клонированным из взрослой клетки (хотя, как мы уже отмечали, создатели ее не исключают, что клетка на самом деле была эмбриональной). Ранее возможно было клонирование лишь эмбриональных клеток, отбираемых до начала клеточного деления. Это и другие технологические новшества открывают путь к клонированию человека, равно как и антропоидов — человекообразных существ, запрограммированных в качестве рабов, образцово исполнительных и беспрекословных. В ответ на запрос Белого дома (апрель 1998 г.) Православная Церковь в Америке направила президенту Клинтону заявление, категорически осуждающее все научные эксперименты по клонированию человеческих существ¹. Хотя эксперименты тако-

¹ Приводим текст этого документа: «Клонирование овцы из отдельной взрослой клетки, имевшее место недавно, открывает путь клонированию других видов. И хотя никто не может воспрепятствовать научным изысканиям и экспериментам в этом направлении, вопрос в том, запретит ли правительство США эту деятельность или возьмет ее под свой контроль и обеспечит ей государственное финансирование. Все поместные Православные Церкви строго придерживаются убеждения, что человеческая жизнь священна, что каждый человек создан как уникальная личность “по образу Божию”. В соответствии с этим подавляющее большинство представителей православной этики утверждают, что все формы евгеники, включая манипулирование генетическим материалом человека с нетерапевтическими целями, морально недопустимы и пагубны для жизни и благосостояния людей. За последние десять лет получили развитие различные технологии клонирования, использующие животных и обещающие повысить качество человеческой жизни за счет создания новых лекарств, белков и других полезных продуктов. Такие усилия заслуживают официальной поддержки и государственного финансирования. Перспектива же человеческого клонирования может означать уклонение науки в наиболее одиозном и

го рода с использованием эмбриональных клеток продолжаются уже долгие годы, возможность клонирования взрослых клеток (при условии, что такая процедура может быть применена к человеческим особям) в значительной степени приближает производство детей «на заказ». Поэтому Церковь непременно должна говорить об этом во всеуслышание, даже если единственным результатом ее заявлений будет ограничение федеральных ассигнований на подобные генетические игры.

Генная инженерия, несомненно, заслуживает поддержки и поощрения из общественных фондов там, где она повышает качество и количество пригодных в пищу растений и животных и наделяет медицину новыми терапевтическими средствами. Применительно к сфере пищевой промышленности вполне допустимо говорить и о клонировании домашнего скота, постепенно входящем в практику после «феномена Долли». (Хотя необходимо заметить, что для многих православных христиан такое манипулирование животной жизнью отвратительно и этически неприемлемо.) Но что абсолютно недопустимо, так это использование человеческих гамет для усиления или улучшения определенных признаков; равно недопустимо и «производство детей» как источника органов для трансплантации. Это утверждение остается в силе,

опасном направлении. В падшем мире, где права торжествуют над обязанностями, технологии клонирования с использованием человеческой клетки неизбежно приведут к таким злоупотреблениям, как коммерциализация первичной ДНК, «производство» детей ради «запасных частей» и эксперименты по созданию людей «высшего качества». При этом ученые в настоящее время не могут гарантировать, что отобранные клетки не поражены мутацией или другими дефектами, способными вызвать у клонированного ребенка физические увечья или умственное отставание. В свете этих обстоятельств Православная Церковь в Америке решительно требует правительственного запрета на все виды экспериментальной деятельности по созданию клонов и на государственное ее финансирование».

несмотря на несомненные факты, что эмбриональные мозговые клетки могут значительно ослабить симптомы болезни Паркинсона, повышая уровень дофамина, а пересадка эмбриональных тканей не вызывает в организме реципиента реакции отторжения.

Какие бы радужные перспективы ни сулила пересадка эмбриональной ткани и органов, они не могут отменить истины, которую мы обязаны уважать: *благородная цель не оправдывает аморальные средства*. Это основоположный принцип христианской этики, подтверждаемый апостолом Павлом: «И не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас <...> будто мы так учим? Праведен суд на таковых» (Рим. 3, 8). Клонирование человека недопустимо вследствие неизбежно вытекающих отсюда злоупотреблений, а изъятие и накопление эмбриональных органов — вследствие того, что это зло само по себе.

Настаивая на этом, мы отнюдь не намерены препятствовать прогрессу науки или затруднять лечебный процесс. Главная наша мысль в том, что Богу следует отдавать Божие, начиная с человеческой жизни. Вспомним еще раз апостольское увещание к коринфянам: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших...» (1 Кор. 6, 19–20). Но заповедь эту не может исполнить тот, кто поддался соблазну сконструировать другого по собственному образу или восстановить себя за счет органов других людей — особенно за счет нерожденных, согласия которых никто не спрашивал.

Что касается терминальных больных, то здесь с особой неотложностью встает вопрос о *снятии боли*, особенно при раке и других болезнях, сопряженных с невыносимыми и попросту «расчеловечивающими» страданиями. И если внимание средств массовой ин-

формации и представителей христианской этической мысли приковано сегодня в первую очередь к эвтаназии в форме «поддерживаемого самоубийства», то это объясняется устоявшимся предубеждением медиков против разумного и умеренного использования опиатов типа морфина, поскольку-де оно формирует наркозависимость. Напомним, что в английских хосписах св. Христофора раковые больные уже много лет получают так называемый «коктейль Бромптона», надежно зарекомендовавший себя как средство, позволяющее пережить надвигающуюся «кончину жизни» как поистине «безболезнену, непостыдну, мирну». Сравнение больных, которым этот коктейль выдается на руки для самостоятельного употребления, с получающими инъекции морфина показывает, что снятие боли у первых достигается за счет меньших доз, поскольку они сами контролируют процесс обезболивания¹.

Серьезное внимание к проблеме обезболивания может положить предел исступленному стремлению к легализации «поддерживаемого самоубийства». В настоящее время хорошо известно, какими злоупотреблениями обернулся голландский эксперимент с эвтаназией. Они продемонстрировали колоссальную притягательность «права на смерть» для тех, кто устал жить в мире, утра-

¹⁴⁴ 2 января 1998 г. журнал *Science* объявил об испытаниях нового соединения, родственного никотину. По своему обезболивающему действию препарат превосходит опиаты (в том числе морфин) и при этом значительно снижает опасность побочных действий и возникновения синдрома привыкания. Названный АВТ-594 (по лабораториям Эббота, занимающимся разработкой так называемого «аналога никотина»), препарат обещает доставить врачам высоконадежное и эффективное средство контроля над болью, при этом он, в сравнении с большинством ныне используемых лекарств, совершенно нетоксичен и не вызывает синдрома привыкания. Подобное направление научных исследований, в отличие от различных форм клонирования, вправе рассчитывать на полную поддержку Церквей и других религиозных организаций.

тившем трансцендентный смысл. Но, как показали специальные исследования, людей, стремящихся уйти из жизни с медицинской помощью, страшит не сама смерть, а *процесс умирания*. Действительно, провести недели, месяцы и годы прикованным к системам искусственной вентиляции легких, искусственного питания и гидратации, в медленном угасании на больничной койке — перспектива унизительная и страшная. И Церковь во всеоружии своего нравственного авторитета должна выступить с альтернативой (начиная с хосписных программ), которая несет утешение и надежду и побеждает страх и отчаяние, подвигающие людей на самоуничтожение.

Мы коснулись также смежной этической проблемы, связанной с искусственным питанием и гидратацией терминальных больных. За последние годы медицинские установки в этом вопросе претерпели значительные изменения. Поскольку пища и вода — важнейшие условия поддержания жизни, предоставление их подразумевалось любой лечебной методикой как нечто самоочевидное. Лишение умирающих питания и жидкости считалось аморальным и недопустимым на том основании, что голод и дегидратация несут с собой страшные муки. Выдернутые терминальными больными зонды и капельницы немедленно водворялись на место, а подобные их действия объяснялись психической неуравновешенностью или реакцией на дискомфорт, возникающий при подключении поддерживающей жизнь аппаратуры. Но сегодня мы куда чаще признаем за подобными действиями интуицию, подсказывающую таким больным, что продолжение питания и гидратации в их состоянии и в немногие оставшиеся часы или дни принесет скорее вред, чем пользу. Ибо в отсутствие питания и жидкости организм терминальных больных начинает вырабатывать натуральные анальгетики (энкефалины, эндорфины и подобные им нейропептиды) и усугубляет азотемию, также оказывающую обезболивающее действие. Это ве-

дет к постепенному прекращению жизнедеятельности клеток и позволяет больному уйти из жизни при минимальных физических страданиях.

В определенных ситуациях медицински оправдано назначение усиленных доз опиатов (в частности, морфина), позволяющих нейтрализовать невыносимую при других условиях физическую боль. Тем более этически допустима эта мера в бесспорно терминальных случаях, несмотря на то что обращение к ней может парализовать действие респираторной системы. Точно так же в определенных случаях терминального состояния (удостоверенных по крайней мере двумя врачами) допустимо неподключение (или отключение уже действующих) аппаратов искусственного питания и гидратации (при условии, что слизистая оболочка рта больного увлажняется кусочками льда или глицериновыми тампонами). Такое действие не является нарушением, как может показаться, первого принципа клятвы Гиппократа: *primum non nocere* (прежде всего – не навредить). Ведь согласно «принципу двойного эффекта», признаваемому представителями как православной, так и католической этики, 1) действие это служит благу больного; 2) благотворные его следствия перевешивают негативные (ибо более быстрая, но зато мирная кончина есть несомненное благо в сравнении с продолжительным угасанием в невыносимых физических муках); 3) исходная его цель – не умерщвление больного, а посильное облегчение его душевных и физических страданий.

При этом мы решительно утверждаем, что с православной точки зрения существует принципиальное различие между убийством и дозволением умереть. Дозволяя больному умереть, мы признаем ограниченность человеческого бытия и современных биотехнологических средств и не препятствуем естественному течению предсмертной болезни. Убийство же, в том числе «милосердное», то есть эвтаназия в современном ее понимании,

есть узурпация человеком прав и власти, подобающих одному Богу. Эвтаназия, в какой бы форме она ни совершилась, этически неприемлема именно потому, что владыкой жизни и смерти может быть лишь одно Существо — Бог. Поэтому причинение смерти, каковы бы ни были мотивы этого действия, должно квалифицироваться как прямое убийство.

Такая позиция во многом определяет критерии смерти, что особенно актуально в ситуации, когда физическое существование больного поддерживается так называемыми «экстраординарными мерами». Известно, что трансплантационные бригады, испытывающие постоянный дефицит живого «материала», нередко стремятся покрыть его органами новорожденных детей-анэнцефалов и для этого форсируют признание их клинически мертвыми. Эта практика наделила расхожий образ врача-трансплантолога чертами призрака, кружавшего над телом больного, чтобы украдь его органы до наступления настоящей смерти. Еще большую тревогу вызывают попытки добиться признания мертвыми больных в глубокой коме или персистирующем вегетативном состоянии, несмотря на реальную возможность поддерживать их физическое существование (нередко в течение многих лет) за счет обеспечивающих жизнь технологий. Итак, принимая во внимание ограниченность биомедицинских ресурсов, с одной стороны, и современные возможности трансплантологии, гарантирующие успех в громадном большинстве случаев, — с другой, позволительно ли считать, что жизнь таких больных следует заканчивать, отключая поддерживающую жизнь аппаратуру? И если позволительно, то вправе ли мы видеть в них источник «запасных» органов?

Но прежде чем ответить на эти вопросы, необходимо выяснить, допустимо ли в принципе изъятие и пересадка человеческих органов. Православная (и в частности святоотеческая) традиция допускает в этом вопросе дво-

який подход. С одной стороны, мы утверждаем священность человеческой жизни, созданной по образу Божию. Руководствуясь этим, многие православные богословы полагают, что пересадка органов должна быть запрещена как разрушающая целостность человеческого тела и превращающая умирающих в «склад запасных частей». И поскольку православная медицинская этика на первое место ставит жизнь и человеческое достоинство больных, использование детей-анэнцефалов или умирающих взрослых в качестве такого «склада» следует признать аморальным и недопустимым.

С другой стороны, нельзя исключить ситуацию, когда предложение терминальным больным собственных органов ближнему ради продления или улучшения его жизни окажется делом величайшей любви. Как основание для такого подхода укажем, в частности, некоторые мысли бесед свт. Иоанна Златоуста о бедности и богатстве, суть которых можно при желании сформулировать следующим образом. Все «принадлежащее нам», в том числе и наше личностное бытие, есть дар Божий и принадлежит на самом деле Богу. Мы призваны распоряжаться своим телом как «верные домоправители», то есть во имя Христово, и оказывать всяческую любовь к ближним, которые связаны с нами таинственными узами братства. Поэтому наш нравственный долг — делиться с ближним собственными органами, которыми сами мы уже не можем более пользоваться.

Как бы ни решалась эта проблема, существуют некоторые исходные принципы ее решения, которые необходимо уважать. В последнее время главным критерием смерти все чаще признается не прекращение сердечно-респираторной деятельности, а так называемая «смерть мозга». Последний термин представляется не вполне ясным. В самом деле, что считать смертью мозга — необратимое прекращение функций переднего мозга (то есть его полушарий) или же ствола мозга? Как мы уже заме-

тили, смерть ствола мозга есть начало разложения. Это означает не просто «смерть организма как [единого] целого», а «смерть всего организма». Вот почему, как только произошла смерть мозга, не может быть и речи об изъятии органов. Выставив главным критерием смерти смерть ствола мозга, мы встаем перед страшным фактом, смысл которого в том, что изъятие органов для трансплантации возможно лишь у клинически живых людей.

Во всех перечисленных случаях — будь то с анэнцефалами или терминальными больными в ПВС или глубокой коме — необходимо иметь в виду одну ключевую истину: *личностное бытие человека определяется не медицинским диагнозом, а Промыслом Божиим*. Дитя-анэнцефал, «бесполезное» и не вполне «человеческое» в смысле потенциальной его «вписанности» в социум, остается *личностью* перед Богом. То же необходимо сказать и о безучастном к внешним воздействиям больном в ПВС, и о жертве катастрофы, чья жизнь поддерживается лишь искусственной вентиляцией легких. И при вынесении суждения о жизни и смерти эта истина должна признаваться во всем ее непререкаемом значении. Ни болезнь, ни смерть не лишают человека *«личностного измерения»* в глазах Божиих.

Но ввиду реальной ограниченности медицинских и экономических ресурсов, как и ввиду нашей непреложной смертности, *продление процесса умирания за счет технологических ухищрений представляется безответственным и противоречащим принципу «верного домоправления»*. Есть время рождаться и время умирать. Как только организм достигает терминального состояния (а анэнцефалы — терминальные больные по определению), единственно разумным и адекватным лечением остается облегчение боли, создание надлежащих удобств и всех возможных условий для «мирного разлучения души и тела», о чём мы и просим Бога в наших молитвах. Под-

держание жизни больного с помощью чрезвычайных, иногда очень дорогих и редких средств или лекарств, без которых пациент моментально бы умер («дистаназия»), слишком часто оказывается разновидностью обоготовления биологической жизни, или витализма, стремящегося продлить физическое существование больного любыми средствами, не справляясь о его собственном желании и цене, которую платит за это общество.

Признать же тот или иной путь лечения малоэффективным или бесполезным (как противоположный героическим усилиям при любых обстоятельствах сохранять жизнь больного и улучшать ее качество) возможно лишь исходя из конкретной ситуации. Церковно-бблейская и святоотеческая традиции не дают нам универсальных указаний, когда и как поддерживать жизнь или отказываться от ее поддержания. Но они неизменно настаивают на *бесконечной ценности человека*, и это дает нам опорную точку для всех медицинских решений, которые должны основываться на глубочайшем уважении к больному — носителю образа Божия. Отсюда следует, что конечная цель любого такого решения — препоручение его милосердию Божию в нерушимом убеждении, что пределы жизни и смерти устанавливает лишь Бог.

В свете такого понимания вопроса подавляющее большинство православных богословов категорически отвергает все формы «поддерживаемого самоубийства», как и всякое действие, направленное на пресечение человеческой жизни, даже если это жизнь больного, испытывающего невыносимые, по-видимому, страдания. Нашим ответом на такую ситуацию должно быть не убийство, эвфемистически именуемое «эвтаназией», а создание условий, облегчающих боль и позволяющих больному умереть при максимуме сознания и минимальных страданиях.

При конце земного пути особенно важно, чтобы умирающий мог приготовиться к смерти, сохранив или за-

ново обретя основоположные ценности и цели. Ему необходимо максимально ясное сознание и ощущение личной связи с Богом, физическая возможность и внутренняя готовность в последний раз исповедаться и приобщиться Святых Таин и, наконец, твердая уверенность, что он может рассчитывать на постоянное присутствие и молитвенную помощь родных и друзей.

Возникшая как реакция на технологический прогресс в медицине, биоэтика изначально сосредоточилась на биологических и медицинских проблемах философского звучания с намерением предложить глубокое и вместе с тем адекватное их освещение и решение. Ценность такого решения всецело зависит от предпосылок, на которых оно основано. Но даже у представителей православной этики сходные предпосылки нередко приводят к разным выводам — например, по вопросам контрацепции, искусственного оплодотворения, трансплантации органов, экспериментирования на эмбриональных клетках и т. п. И разногласия вокруг того, какое из решений наиболее созвучно «разуму Церкви», оказываются порой весьма значительными. Существенно, однако, само стремление к продолжению диалога в надежде на приемлемые решения, хотя бы это и означало, что мы согласимся в чем-то друг с другом не соглашаться.

Но одного лишь нашего внутреннего, православного диалога недостаточно. В нашем плюралистическом и релятивистском обществе — обществе, принципиально враждебном христианским ценностям, — нам, православным христианам, крайне важно объединить свои силы со всеми, кто призывает имя Христово, чтобы в совместных размышлениях и молитве распознать волю Божию об этом мире, погибающем от нравственного безразличия и непросвещенного эгоцентризма. А православным богословам, медикам и всем неравнодушным мирянам не менее важно посвятить себя священническому по сути служению, которое заключается в принесении Богу

спорных проблем и нравственных дилемм биоэтики вместе с людьми,ими живущими или непосредственно затронутыми. И тогда главная наша обязанность, ныне и в обозримом будущем, — повергать пред Творцом жизни все больные вопросы жизни и смерти с молитвой и упнованием, что каждое наше этическое решение послужит Его замыслу и вечной славе.

Приложение 1* ПРАВОСЛАВИЕ И АБОРТ

Позиция Церкви в отношении аборта

Каждый человек создан Богом, носит образ Божий и наделен даром жизни для прославления Бога и наслаждения вечным общением с Ним. Поэтому христианское вероучение утверждает, что человеческая жизнь *священна* с самого ее зарождения.

В центре всех дебатов об аборте стоит следующий вопрос: в какой момент происходит зарождение человеческой жизни? Когда начинается человеческая жизнь? Вопрос этот — ключевой, поскольку умышленное пресечение человеческой жизни до сих пор трактуется в американском обществе как убийство. Ратующие за аборт по желанию женщины в философском смысле отнюдь не ратуют «за убийство». Они всего-навсего отрицают, что эмбрион — вполне человек.

Православная Церковь всегда учила, что человеческая жизнь начинается с момента зачатия, когда сперматозоид соединяется с яйцеклеткой, чтобы произвести генетически уникальное живое существо. Осуждая плодоизгнание, свт. Василий Великий (IV в.) писал: «Преднамеренно истребившая плод да подвергнется равному наказанию с убийцей... и мы не различаем, сформирован или не

* Написано несколько лет назад и опубликовано Отделом религиозного образования Православной Церкви в Америке в виде брошюры, предназначенный для распространения на православных приходах и в иных местах.

сформирован был плод» (Правила 2-е и 8-е). Святые отцы единомысленны в том, что человеческая душа образуется при зачатии¹. Эта мысль находит ясное литургическое выражение в праздниках Зачатия св. Иоанна Предтечи (24 сентября), Зачатия Пресвятой Богородицы (8 декабря) и Самого Господа (Благовещение Пресвятой Богородицы, 25 марта).

Исходя из этого, Православие рассматривает абортивное вмешательство на любой стадии беременности как одну из форм человекаубийства и полагает, что специалист, производящий аборт, повинен в грехе не менее тяжким, чем мать абортируемого ребенка.

Исключения и «трудные случаи»

Придерживаясь такой позиции, может ли Церковь допускать какие-либо исключения? Да, в тех все более редких ситуациях, когда врач должен выбирать между жизнью матери и ее нерожденного ребенка, выбор в пользу матери следует признать морально допустимым. Такое решение не означает, что мать — «полноценная личность», а плод — всего лишь «потенциальная жизнь». Признавая, что и мать, и ребенок — люди в полном смысле слова, оно учитывает роль и обязанности матери в семье, где ее любовь и забота прямо определяют жизнь мужа и других детей.

Мать, добровольно отдающая свою жизнь за ребенка, совершает величайший подвиг христианской любви. Ибо, по слову Спасителя, «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Но подобное решение должно приниматься в свете нужд и чаяний остальных членов семьи, ибо семья — единый организм, где взаимоотношения членов есть ото-

¹ Это не совсем так. Святоотеческая письменность донесла до нашего времени и другие суждения о возникновении души. — *Примеч. перев.*

бражение взаимной любви Христа и Его Тела, то есть Церкви (ср. Еф. 5). Вот почему желательно, чтобы супруги, при участии их духовного наставника, прямо и доверительно обсудили такую возможность еще на ранней стадии беременности.

Среди уважительных причин абORTа нередко указываются травматические по духовно-психологическим последствиям изнасилование и инцест. Оба действия по самой природе своей жестоки и бесчеловечны. Но беременность вследствие их — дело крайне редкое. Тем не менее женщина, ставшая жертвой изнасилования или инцеста, должна немедленно прибегнуть к медицинской помощи во избежание хотя бы и маловероятного зачатия. Эмбриологи утверждают, что оплодотворение, то есть соединение ядра сперматозоида с ядром яйцеклетки, происходит не менее чем через тридцать шесть часов после полового акта. Таким образом, остается «окно» продолжительностью более суток для медицинского вмешательства без риска аБORTировать зародыш, который в глазах Церкви есть такая же человеческая личность, как и взрослый индивид.

Детям с самого раннего возраста необходимо осторожно, но доверительно объяснять роль и место сексуальности в супружеских отношениях. Они должны знать, что существует сексуальное насилие, как вне, так и внутри семьи, и что они не должны испытывать ложного стыда, если однажды им случится стать его жертвами. Напротив, им следует прибегнуть ко всем необходимым видам духовной, медицинской и психологической помощи, чтобы уврачевать душевые раны, равно как и избежать зачатия.

Если беременность вследствие инцеста или изнасилования все же наступила, ребенок, безусловно, должен быть доношен и в случае, если мать не считает возможным взять на себя дальнейшее его воспитание, передан для усыновления. Это поистине «странные слова» (Ин.

6, 60), особенно для нашего общества, где аборт стал общепринятой и законной формой контроля над рождаемостью. Но глубоко трагично то, что женщины-христианки, подвергшиеся изнасилованию и не сумевшие своевременно воспользоваться медицинской помощью из-за глубокой психологической травмы, решаются на самоубийство потому, что исполненный самых благих намерений пастор или член семьи оказывают на них давление, убеждая доносить зачатого ребенка до рождения. Здесь следует вспомнить, что принцип священности жизни относится к материнской жизни в не меньшей степени, чем к детской. Поэтому в тех редких случаях, когда психологическая травма настолько глубока, что составляет реальную угрозу для жизни матери, аборт после имплантации (происходящей через шесть–восемь дней после зачатия) является меньшим из зол. При этом понятие «психологическая травма» недопустимо трактовать в расширительном смысле, включающем обычные чувства дискомфорта, неуверенности и страха — в том числе перед разрушением карьеры и денежными затруднениями. Подобные мотивы тем более нельзя признать морально состоятельными, если беременность — результат половой связи, в которую женщина вступила по доброй воле.

Допускает ли Церковь аборт в ситуации, когда генетическое тестирование (амниоцентез, обследование хорионических ворсинок и т. п.) установило у нерожденного ребенка наследственные нарушения, обрекающие его на тяжелую пожизненную болезнь? В полном соответствии с принципом священности жизни возможен лишь один ответ: не допускает и не может допустить. В одних случаях — например, при синдроме Дауна — все тяготы болезни падают не на ребенка, а на родителей или тех, кто осуществляет уход. В других — например, при расщелине позвоночника (*spina bifida*) — современный уровень медицинских технологий позволяет значительно

облегчить положение больного и обеспечить ему относительно комфортную и даже творческую жизнь. В редких особо тяжелых и неизлечимых случаях — например, синдром Леша — Нихена или муковисцидоз — вопрос этот кажется более затруднительным, поскольку болезнь сопряжена с непреодолимыми физическими и психическими страданиями и вдобавок ложится тяжким финансовым бременем на семью больного. Но моральных оснований для абортирования таких детей ничуть не больше, чем для убийства «неполноценных» новорожденных, у которых при надлежащем медицинском уходе и заботе любящих родителей есть все шансы выжить. Если жизнь начинается с зачатия, аборт заслуживает такого же осуждения, как и детоубийство. Трагедия нашего времени в том, что последнее становится для массового сознания столь же приемлемым, сколь и первое. В самом деле, раз можно уничтожать нерожденного, почему бы не избавиться от нежеланного новорожденного? Этот вопрос кажется чудовищным, но сегодня он звучит все настойчивее и исходит порой от тех, кто считает себя представителями христианской этической мысли.

Православный ответ

Что бы ни говорили сторонники абортов, беременность затрагивает не только саму женщину и ее тело. Беременность есть *отношение*, возникающее между матерью и уникальным личностным существом, которое живет и возрастает в ней. Жизнь матери, признает она это или нет, принадлежит Богу и всецело находится в Его власти. То же самое необходимо сказать и о жизни ее нерожденного ребенка. Американские православные христиане живут в обществе, где шесть процентов молодых женщин делали в возрасте до пятнадцати лет по крайней мере один аборт, и процент этот продолжает расти. Подростковая беременность, некогда бывшая

лишь одной из причин абORTA, превратилась в главную его причину. И Церковь должна разъяснить и старым и малым значение сексуальности и необходимость сексуальной ответственности. Она должна всеми силами прививать христианской молодежи убеждение, что единственно достойный контекст половых отношений – контекст освященного гетеросексуального супружеского союза. Равным образом ей следует неустанно подчеркивать всецелую нравственно-духовную и материальную ответственность отца за жизнь и судьбу зачатого им ребенка. Нет смысла возлагать эти задачи на школы и другие учреждения, все чаще выказывающие себя разрушителями традиционных христианских ценностей. Неконтролируемое распространение СПИДа в наши дни стало возможным потому, что в общественном сознании место непреложных нравственных ориентиров занял «безопасный секс».

Но для нас, христиан, недостаточно лишь отстаивать традиционное отношение Церкви к абORTУ. Необходимо сделать все возможное для нежеланных и подвергающихся жестокому обращению детей, которые не могут или не должны воспитываться в собственной семье. Это подразумевает среди прочего как финансовую поддержку матери и ребенка, так и (по возможности) участие в разработке законов, облегчающих процедуру усыновления в нашей стране. Одним словом, бессмысленно лишь осуждать абORTы, не желая брать на себя ответственность за благосостояние нежеланных детей, которые должны донашиваться, невзирая на их физическое состояние, умственные способности и расовую принадлежность.

Размышляя, насколько велика и глубока ответственность христиан в Церкви и в мире, апостол Павел использует образ, который вполне может характеризовать наши обязанности и перед теми, кто ищет в абORTе решения всех проблем, и перед его жертвами: «Мы, мно-

гие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12, 5). Отказываясь применять эти слова к проблеме абортов, мы предаем не только нерожденных младенцев, но и Творца самой жизни. И наоборот: забота о материальных и духовных нуждах «одного из малых сих» выражает не только наше служение, но и благоговение перед ним как носителем образа Божия.

Более подробно об этом см.:

Harakas, Stanley S. *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1983 (Part III: Sex and Family Issues).

Kowalcyzk, John. *An Orthodox View on Abortion*. Minneapolis, MN, Light & Life Publishing, 1979.

Х Всеамериканский Собор Православной Церкви в Америке принял 18 января 1998 г. следующее определение:

Соборное определение по поводу искусственного прерывания беременности

Аборт есть акт убийства, за которое вольные или невольные его участники дадут ответ Богу.

Всем, кто оказался в трагических обстоятельствах, угрожающих жизни матери и ее нерожденного ребенка и заставляющих принимать болезненное решение о жизни или смерти (например, изнасилование, инцест, тяжкая болезнь), необходимо напомнить об ответственности перед благим и праведным Богом, Которому они дадут отчет о своих делах.

Женщины и мужчины, в том числе родные и друзья матерей, помышляющих об абортов, должны удерживать их от этого злого дела и оказывать им всяческое содействие в вынашивании и воспитании детей в физически и духовно здоровых условиях.

Женщинам, прибегавшим к абортам, мужчинам, ставшим отцами абортованных детей, всем, кто так или иначе оказался связан с ситуацией абортов, должна оказы-

ваться пастырская помощь, раскрывающая им всю греховность содеянного и милосердие Божие к кающимся.

Православные христиане в меру их знаний, компетенции, способностей и общественного влияния призваны участвовать в законотворческой деятельности с тем, чтобы подготовленные при их участии юридические акты в защиту нерожденных детей были сформулированы с учетом всех сложностей и трагедий жизни в современном обществе.

Приложение 2 О ПРОБЛЕМЕ САМОУБИЙСТВА

Самоубийца убивает двоих, Мэгги, вот ведь какое дело!

Артур Миллер. «После грехопадения»,
действие 3-е.

Самоубийство есть лишение себя жизни по собственному свободному произволению. Это преднамеренный и добровольный акт самоуничтожения без всякого внешнего и внутреннего к тому понуждения.

Таким образом, необходимо ясно отличать самоубийство от таких актов, как «добровольная пассивная эвтаназия», когда терминальный больной сам или через душеприказчика отказывается от поддерживающего жизнь лечения. (О том, что это решение не противоречит *a priori* христианскому пониманию ответственности перед лицом неминуемой смерти, — с чем согласно и большинство православных, как и инославных представителей этического знания, — см. гл. 5 настоящей книги.) Кроме того, необходимо ясно понимать, что смерть Христа и таких мучеников христианства, как св. Игнатий Антиохийский, также не является самоубийством, поскольку она была определена приговором внешних властей. Этому непреложному факту не противоречат слова Самого Господа: «Никто не отнимает ее [жизнь] у Меня, но Я Сам [по Собственной воле] отдаю ее» (Ин. 10, 18).

Начиная с древнегреческих философов и до Д. Юма философская мысль отстаивала право человека на самоубийство в особых обстоятельствах (продолжительные и невыносимые страдания, угроза чести, завершение дела

всей жизни, повеление «свыше»). Если в оправдании самоубийства у Платона (*Федон*, 62 С) еще сквозит некая двойственность, то аргументация киников, стоиков и даже некоторых эпикурейцев имеет вполне однозначный смысл. Цицерон высказывал широко распространенное в античности убеждение, что время или «надлежащая причина» (*causam iustum*) самоубийства должны быть подсказаны богами. Именно тогда, по словам того же Цицерона, «мудрец без колебаний перейдет из здешнего мрака к вышнему свету» (*Тускуланские беседы* I, 74). По единодушному мнению древних, самоубийство, совершенное при надлежащих обстоятельствах, — залог бессмертия¹.

До недавнего времени тема самоубийства разрабатывалась преимущественно в сочинениях вроде «Мифа о Сизифе» французского экзистенциалиста Альбера Камю, объявившего суицид «единственной по-настоящему серьезной философской проблемой». Но с некоторых пор проблема «законности» и «желательности» самоубийства — особенно в свете достижений биомедицинских технологий, перенесших «последнюю боль» со смерти на «процесс умирания», — все чаще оказывается в поле зрения представителей этического знания и библейской экзегетики. По их наблюдению, несомненное осуждение самоубийства как смертного греха прослеживается лишь с эпохи блаженного Августина, само же Священное Писание нигде не осуждает этот акт как таковой. В Ветхом Завете описано пять случаев самоубийства: Авимелеха (Суд. 9, 54), Саула и его оруженосца (1 Цар. 31, 4 сл.; 1 Пар. 10, 4 сл.), Ахитофела (2 Цар. 17, 23) и Замврия (3 Цар. 16, 18). Из Нового Завета известен лишь пример Иуды (Мф. 27, 3–5), чье самоубийство вызвано угрызениями совести. В более поздней иудейской традиции встречается оценка самоубийства как дела отваги

¹ См.: Droege, A. J. «“Mori Lucrum”: Paul and Ancient Theories of Suicide» // *Novum Testamentum* XXX/3 (1988).

или защиты чести (2 Мак. 14, 37–46;ср. восхваление Элеазара и защитников Масады, которые, по сообщению Иосифа Флавия — *Иудейская война* VII, 320 сл., — предпочли самоубийство римскому плену). Итак, библейская традиция не дает примеров осуждения самоубийства *per se*, в отдельных же случаях оно предстает здесь благородной альтернативой бесчестью и унижению. Осуждение самоубийства у блаженного Августина связано с развенчанием псевдомученической практики некоторых донастистов, бывшей в его глазах всего лишь разновидностью самочинного ухода из жизни¹. С этого времени суицид все чаще расценивался западным богословием как непрощаемый грех, так что впоследствии он фактически заменил в этом качестве даже «хулу на Духа Святого».

Сходный взгляд утвердился и на Востоке, особенно под влиянием Александрийского патриарха Тимофея I (381–385). Согласно его 14-му Каноническому ответу, при невозможности доказать, что самоубийца был «подлинно... вне ума»², священнику возбраняется приносить за такового приношение³. Этой установкой предопределен и доселе существующий в Православной Церкви зап-

¹ Bels, J. «La mort volontaire dans l'oeuvre de S. Augustin» // *Revue de l'histoire des religions* 187 (1975), 147–180.

² Цит. по: *Книга правил*, л. 380. — Примеч. перев.

³ Необходимо отметить, что Ответ Тимофея Александрийского призван обезопасить священника, понуждаемого к совершению заупокойной или поминальной службы родственниками и друзьями самоубийцы под предлогом, что тот покончил с собой в припадке безумия. Об этом ясно говорит заключительная часть Ответа: «Посему священнослужитель непременно должен со всяким тщанием испытывать, да не подпадет осуждению» [*Там же*]; иными словами, священнику необходимо принять все меры, чтобы не навлечь на себя ответственность за чужой грех — *Rudder (Pedalion)*. Chicago, Orthodox Christian Educational Society, 1957, 898. Указание «Кормчей» (*Pedalion*) подразумевает прецедент, когда «пресвитер одного из монастырей преподобного Пахомия Великого возбранил совершать память двух монахинь, покончивших с собой».

рет отпевать и поминать всех, кто совершил самоубийство в «здравом уме». О нем ясно говорит, с прямой ссылкой на Ответ Тимофея Александрийского, 178-я глава «Номоканона» («Аще убииет сам себе человек, ни поют над ним, ниже поминают его, разве аще бяше... вне ума своего»¹); то же указано в книге С.В. Булгакова, отмечившего и сходные суждения других архиастырей². Относительно же наших дней мы имеем авторитетное заключение Н.Д. Патриникоса, что весь современный православный мир по-прежнему полагает невозможным церковное поминование «самовольно отторгших себя от общения Церкви»³. Примечательно, однако, что до конца IV в. христианские авторы либо вовсе не высказываются о самоубийстве, либо рассматривают его скорее в положительном свете, смешивая, по всей вероятности, с актом мученичества⁴.

¹ Цит. по: *Требник*. Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992 (репринт), л. 289 об.— *Примеч. перев.*

² См. Булгаков С.В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Харьков, 1900. С. 1249 сл.

³ A *Dictionary of Greek Orthodoxy*. New York, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984, 346.

⁴ Droege (см. указ. соч.) недавно выступил с утверждением, что апостол Павел одобрительно относился к самоубийству, видя в нем законное средство умереть и «быть со Христом». Это утверждение основано на Флп. 1, 21 («Ибо для меня жизнь Христос, и смерть — приобретение») и 23 (как особо красноречивом доказательстве «стремления к смерти»: «имею желание разрешиться»). Это подтверждается, по его мнению, и другими высказываниями ап. Павла: 2 Кор. 5, 1–8 и близкими ему Гал. 2, 20, 2 Кор. 4, 8–11, Рим. 8, 38 сл. См. также более известную публикацию того же автора: «Did Paul Commit Suicide?» // *Bible Review* V/6, Dec. 1989, 14–21. В лучшем случае автор доказывает, что св. Павел желал смерти, чтобы войти через нее в предельно полное и глубокое общение с воскресшим Господом. На мой взгляд, утверждение о «самоубийстве» Апостола вполне беспочвенно и основано на предвзятом мнении, будто он усвоил Сократово отношение к смерти (как оно выражено в «Федоне» Платона и в Эпиктетовой интерпретации этого сочинения).

На каких богословских основаниях зиждется отрицание Православной Церковью самоубийства как возможного нравственного выбора? Для ответа необходимо обратиться к двум главным тезисам: 1) *человек создан по образу и подобию Божию*; 2) *жизнь есть Божий дар, имеющий начало в Боге и состоящий в полной Его власти*. Как дар, человеческое бытие призвано быть служением «верного демоправителя» пред Богом. Наша жизнь принадлежит не нам, но Богу, нашему Творцу, которому мы приносим себя как «жертву хваления». И так как Он — Владыка «жизни и смерти», живых и умерших, это принесение должно быть всецелым, включающим все аспекты нашего земного существования от зачатия до кончины.

Обязанные Богу своей жизнью и смертью как Творцу, мы тем более обязаны Ему всем как нашему Иисуспителю. И принесение себя в дар Богу — наш ответ на Его бесконечно больший дар людям в лице Иисуса Христа. Евхаристический возглас «Твоя от Твоих...» подразумевает прежде всего принесение нас самих как носителей образа Божия и лишь затем — принесение Святых Даров; точно так же, призывая Дух Святой, мы приываем Его сперва на нас самих и лишь затем на хлеб и вино, дабы и сами мы, и евхаристические дары преложились в Тело Христово. И значит, главное средоточие, главный объект любви и заботы Божией есть человеческая личность как нераздельная психосоматическая цельность, как бытие, чей материально-физический аспект равно существен на спасительном «пути» освящения и обожения. Таким образом, наше биологическое существование в известном смысле служит «образом» (*typos*) жизни в Царствии Божиим, отображая вечную жизнь, в которой сберегается наша телесная и духовная исключительность (ср. 1 Кор. 15, 14).

Разрушение этого психосоматического целого через самоубийство подвергается неоднократному осуждению в православном Предании как необратимый и потому

непрощаемый акт богоуборчества (то есть восстания против Бога как Творца и Искупителя). Отмечая, что самоубийца оскверняет себя и оскорбляет Бога полным неверием в Божий Промысл, С.В. Булгаков называет его «духовным потомком Иуды-предателя», отвергшего Бога и отвергнутого Богом¹. Как бы ни оценивать утверждение Булгакова, что посягнувший на свою жизнь «отвергнут Богом», ясно, что оно выражает господствующий взгляд на самоубийство в Православной Церкви. Эмоциональный заряд, который несет этот термин, столь велик, что любое сомнение здесь грозит обвинениями в моральной бесчувственности, а то и ереси.

Но такого рода эмоциональная заряженность значительно затрудняет понимание подлинного отношения Церкви к акту самоубийства. Ибо не секрет, что в наши дни, как и в Александрии IV в. по Р. Х., официально установленное прещение за «самоубийство в здравом уме» — отказ в церковном погребении и поминовении — зачастую не применяется, особенно в случаях, если покойный был особо любим семьей или церковной общиной. Мы как бы ощущаем, что отказ [в церковном на-путствии] не вполне правилен, хотя и остаемся при убеждении (совершенно справедливом) в аморальности самоубийства как такового. В конце концов мы либо остаемся на почве «традиции» и, без рассуждения следуя «принципу», отказываемся от церковного погребения самоубийц, либо в смятении ищем любых доказательств их невменяемости.

Дилемма, выдвинутая самоубийством, обязывает нас прояснить ситуацию, которая, по общепринятым мнению, одна делает возможным церковное погребение самоубийц. Речь идет о ситуации «умопомешательства». В самом деле, что представляет собой «умопомешательство» и возможно ли выработать определение, позволяющее в

¹ Булгаков С.В. Указ. соч. С. 1249.

каждом конкретном случае самоубийства принимать справедливые, верные и адекватные решения по поводу церковного погребения? Относительно самого термина «умопомешательство» необходимо заметить, что он отличается не меньшей расплывчатостью, чем «сумасшествие» или «безумие». Не будучи адекватным диагностическим термином, он даже не рассматривается в стандартном четвертом издании «Руководства по диагностике и статистике душевных болезней»¹.

Специалисты по этике и психологии давно спорят, существует ли в действительности то, что принято называть «самоубийством в здравом уме»². Можно ли утверждать, что человек, лишающий себя жизни, в полной мере владеет способностями своего ума? Справедливо ли считать его даже вполне «нормальным»? Православная и до недавнего времени католическая традиции отвечали на этот вопрос утвердительно. Эти ответы исходили из предположения, что самоубийца действует как свободный субъект и акт самоубийства — результат свободного исполнения им собственной воли. В такой перспективе уклонение этой воли к самоуничтожению объяснялось «нравственной немощью», «грехом», «маловерием» или, по словам С.В. Булгакова, «отчаянием» и «богохульством».

Недавние открытия в области психологии и неврологии заставляют пересмотреть подобный взгляд. Это не означает, что самоубийства в здравом уме не существует, но эти открытия указывают на то, что гораздо чаще, чем принято было думать, в случаях суицида имеет место действительное «умопомешательство». Иными словами,

¹ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4 ed.) [далее — *DSM-IV*]. Washington, American Psychiatric Association, 1994.

² Полезным вкладом в эти дебаты и подтверждением, что «самоубийство в здравом уме» — явление вполне реальное, служит статья: Hauerwas, S. «Rational Suicide and Reasons for Living» // *On Moral Medicine*. Ed. by S.E. Lammers. and A. Verhey. Grand Rapids, Eerdmans, 1987, 460–466.

большая часть самоубийств связана не с «грехом» или «нравственной немощью», а с факторами, неподконтрольными жертве суицида, — рецидивной глубокой депрессией, посттравматическими нервными расстройствами и т. д. Повышенный интерес, проявляемый в последнее время обществом и средствами массовой информации к психическим нарушениям этого рода, вызвал к жизни немало диагнозов столь же поспешных, сколь и легковесных. Тем не менее указанные факторы реально существуют и во множестве случаев приводят к тяжелым прогрессирующими заболеваниям.

Исследования последних десятилетий выявили значительную корреляцию между самоубийствами и снижением активности нейротрансмиттеров¹. Хорошо известно, что болезнь Паркинсона и подобные ей неврологические расстройства связаны с поражением базальных ядер головного мозга, приводящим к дофаминовой недостаточности, что сопровождается эмоциональными перепадами такой силы, что больной способен поддаться суициdalному «порыву» или «импульсу»². Тот же эффект могут иметь простое нарушение химического равновесия в организме (например, связанный с предменструальным синдромом) или дисфункция щитовидной железы.

Переживание глубокого горя имеет клинически выраженные стадии, пройдя которые больной достигает

¹ Mann, John J. «Post Mortem Neurochemical Correlates of Suicide», текст лекции, прочитанной в Отделении неврологии Медицинского колледжа при Корнелльском университете (Нью-Йорк), 9 января 1986 г.

² 23 марта 1998 г. агентство «Ассошиэйтед пресс» сообщило, что два шведских врача опубликовали в *British Medical Journal* результаты своего открытия, которое определило четкую корреляцию между суицидом и употреблением препаратов, известных как блокаторы кальциевых каналов (назначаемых при артериальной гипертензии и стенокардии). При всех успехах в изучении химических процессов головного мозга специалисты признают, что исследовали до сих пор лишь верхушку айсберга.

«освобождения». Первоначальное неприятие случившегося сменяется ощущениями «тоски», «грусти» и «помешательства», а эти последние — сперва гневом, потом надеждой. Но обычно стадия «надежды» как раз и характеризуется перепадами настроения с последующим погружением в депрессию или отчаяние, когда склонность к суициду значительно возрастает.

Сравнительно новая сфера «семейной терапии» показала, что в семьях, где хотя бы один взрослый — практикующий алкоголик, и особенно там, где алкоголизм взрослых сопровождается оскорблением (словом и делом) или сексуальным насилием, вырастают дети, страдающие посттравматическими нервными расстройствами и проявляющие те же симптомы растерянности, пониженной самооценки, вины и вспыльчивости, какие наблюдалась у ветеранов Вьетнамской войны. Не имея возможности обрушить свой гнев на прямых обидчиков, они склонны «хоронить» или «лелеять» его в душе, обращая на себя самих, а это вполне способно сформировать патологическую тягу к саморазрушению. Вызывающее тревогу распространение посттравматических нервных расстройств в нашем обществе во многом связано с кризисом семьи (наркотики, алкоголизм, сексуальное насилие), равно как и с психологическими последствиями войны¹.

Этот перечень легко продолжить. Но я предложил его не с тем, чтобы доказать нереальность самоубийства «в здравом уме» или оспорить твердую и правильную позицию Церкви в отношении самоубийц. Это сделано скорее для подкрепления нашего призыва пересмотреть критерии, прилагаемые к конкретным случаям самоубийства, — пересмотреть с учетом психологических и нейрохимических факторов, которые могут стоять за волей к самоуничтожению. Ибо сегодня уже недостаточно

¹ См.: DSM-IV, 424–429.

спрашивать: «Находился ли самоубийца в здравом уме?» В свете того, что известно сегодня медицинской науке, вопрос этот утратил реальный смысл. Да, самоубийство «в здравом уме» возможно. Движущим фактором суицида нередко бывает неконтролируемый гнев, который подстрекает самоубийцу «убить двоих»: физически — себя самого и эмоционально — другого, кто составляет объект его неприязни. В подобных случаях самоубийца действует, опираясь на свой грех и бунт против Бога и себя самого, и несет полную моральную ответственность как за самовольное пресечение собственной жизни, так и за покалеченную жизнь других. Но в свете сегодняшних знаний о механизме суицида мы призваны проявить должное понимание и пастырскую чуткость к тому обстоятельству, что самоубийцами нередко становятся жертвы патологий, контроль над которыми возможен либо в самой незначительной степени, либо невозможен вовсе и за которые они не могут и не должны нести ответственность.

Это подразумевает «презумпцию невиновности» до того, как бесспорно установлена ответственность за содеянное. Нынешняя наша практика (определенная 14-м Каноническим ответом патриарха Тимофея Александрийского) исходит из предположения, что суицид — продукт свободно действующей воли. Клинические же данные свидетельствуют, что во многих, если не в большинстве случаев это не так. Воля самоубийцы повреждена грехом. Но она повреждена и болезнью, и всевозможными надругательствами, которым человек подвергался с раннего детства до самой смерти. И христианская любовь не может игнорировать и не учитывать в своих суждениях этот установленный медицинской наукой факт.

Необходимо упомянуть и о другом аспекте проблемы, вкратце затронутом в предыдущей главе. Сегодня особо актуален вопрос: допускаем ли мы самоубийство

в случае терминальной болезни или хотя бы там, где «воля к жизни» по каким-то причинам подорвана? Одобряем ли мы, иначе говоря, выбор Элизабет Бувиа или Джанет Эдкинс? Элизабет Бувиа, женщина-инвалид с тяжелой формой церебрального паралича, хотела добиться судебного предписания, обязывающего администрацию больницы разрешить ей не принимать пищу до самой смерти и при этом получать паллиативное лечение. Джанет Эдкинс, у которой была диагностирована ранняя стадия болезни Альцгеймера, ушла из жизни, воспользовавшись для этого «машиной смерти» д-ра Джека Кеворкяна. Обе женщины совершили то, что принято считать самоубийством «в здравом уме», хотя у Бувиа и наблюдались определенные признаки клинической депрессии. Итак, вправе ли Церковь прощать такие действия?

На это возможен лишь один ответ: нет, не вправе, как бы ни действовали самоубийцы — осознанно или под влиянием душевной или физической болезни. Сегодня в нашей стране существуют действующие из лучших побуждений, но должно понимающие суть дела группы вроде Общества цикуты, которые пытаются «институционализировать» самоубийство как «гуманный» способ окончить жизнь «мирно и с достоинством». Но достоинство человеческого бытия определяется лишь даром Божественной жизни, наполняющей и поддерживающей это бытие. Поскольку Бог поистине «ближе к нам, чем собственное наше сердце», Он один имеет силу, власть и любовь, способные наделить нашу жизнь и нашу смерть подлинным достоинством, высшим смыслом и ценностью. Вот почему наша смерть принадлежит Ему в такой же мере, как и наша биологическая и духовная жизнь.

В нашей жизни важное место занимает *социальное* ее измерение, которое также не позволяет признать самоубийство законным исходом из жизни. Мы принадлежим Богу и принадлежим друг другу в Теле Христовом.

Всякое «теоретическое» признание самоубийства возможным «выходом» для тех, кто находится вне Церкви, неминуемо отзовется чудовищными злоупотреблениями. Иначе говоря, Церковь должна сказать твердое «нет» любому акту самоуничтожения.

Но означает ли это, что поддавшиеся этому самому ужасному из соблазнов не должны удостаиваться отпевания в Церкви, членами которой они были при жизни? Атмосфера двусмысленности, окружающая самоубийство, сложности каждой конкретной ситуации и, наконец, неизбежно остающиеся сомнения относительно психологического (и нейрохимического) состояния самоубийцы обязывают, на наш взгляд, предложить подход, допускающий там, где существует малейшее сомнение, отпевание и последующее совершение его памяти. Неужели подобная практика, основанная на любви к усопшим, может оскорбить Бога?

В этой связи уместно прислушаться к мнению видного протестантского богослова Стенли Хауэрваса: «Самоубийство не столько термин, определяющий то, что совершила его жертва, сколько напоминание, что мы, как церковная община, не исполнили обязательства не оставлять друг друга»¹. Суицид — трагедия, затрагивающая всех как членов единого Тела, поэтому и ответственность за него падает в какой-то мере на каждого из нас.

Поскольку наше понимание всего многообразия и всей сложности причин, способных привести к суициду, остается все еще на элементарном уровне, отказывать его жертвам в церковном погребении равносильно окончательному приговору, вынесение которого подобает лишь Богу. Не более ли пристало нам «плакать с плачущими» [ср. Рим. 12, 15] — с ушедшим из жизни и теми, кто его любил (которые часто страдают от двойной тяжести — внезапного горя и сознания своей вины), пре-

¹ Указ. соч., 403.

давая себя самих и почившего брата или сестру Божию милосердию?

Призыв пересмотреть побуждения и импульсы, приводящие к самоубийству, повторим это, не имеет целью подвергнуть ревизии твердую позицию Церкви в отношении самочинного ухода из жизни. Он продиктован лишь надеждой умножить ее верность любви, состраданию и пастырскому долгу.

Подведем итог. Современная медицинская наука убедительно доказывает, что импульс к самоубийству вполне могут сформировать факторы, над которыми потенциальные жертвы (а лучше сказать – больные) почти или совсем не властны, – генетическая наследственность, перенесенные в детском возрасте оскорблении или насилия, клиническая депрессия, распад семьи, нарушение гормонального равновесия или снижение уровня определенных нейротрансмиттеров. В свете этих доказательств необходимо пересмотреть наше отношение к тем, кто совершает самоубийство, и к тем, кому их смерть причиняет горе. Быть может, пришло время составить особый чин погребения самоубийц, где состояние, приведшее к роковому шагу, всецело признавалось бы связанным с нашей падшей природой (по аналогии с чинопоследованием о второ- и третьебрачных).

Вот несколько выдержек из работ разных авторов, приведенных в книге Дж. Манна и М. Стенли «Психопатология суицидального поведения» (Mann, J.J. and Stanley, M. *Psychopathology of Suicidal Behavior*. Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 487, 1986). Они показывают, что в большинстве случаев суицида имеют место психосоциальные и нейропсихологические его корреляты, которые ведут к определенной деформации сознания, связанной, как правило, с клинической депрессией. Суицид, иначе говоря, куда чаще оказывается медицинской, нежели духовной проблемой.

— Считавшееся ранее результатом прежде всего депрессивных нарушений, самоубийство «признается теперь конечным итогом действия определенных комбинаций генетических, психобиологических, психосоциальных и медикаментозных факторов» (*Mann – Stanley. Preface, IX*).

— Воздействие социального окружения в детстве может создать болезненную «склонность к суицидальному поведению». В 91% выборочных случаев самоубийства и покушения на самоубийство обстановка в обследуемых семьях оказалась нестабильной или хаотической. Главной причиной этого признана деформация личных отношений в семье, порождающая страх перед неминуемым ее распадом. Последующая депрессия, осложненная употреблением наркотиков и алкоголя, часто приводит к импульсивным суицидальным попыткам (*Adam, K.S. «Early Family Influences on Suicidal Behavior» // Mann – Stanley, 63–71*. См. также: *Henseler, H. «The Psychology of Suicide» // Concilium 179 (3/1985), 21–28*. Автор указывает, что известный социолог Э. Дюркгейм в 1897 г. стал первым авторитетным исследователем, предположившим, что большинство самоубийств не является продуктом свободной воли).

— Неоднократные утраты близких людей и порванные межличностные связи могут «выполнять роль фактора, вызывающего как попытку, так и осуществление суицидального акта. Вероятность этого особенно велика там, где подобные утраты случаются на протяжении небольшого срока — скажем, нескольких месяцев. Депрессия — на почве отсутствия социальной поддержки (семьи, друзей и т. п.), особенно при ранней утрате одного или обоих родителей (равно как и возникшая на иной почве, но осложненная такого рода обстоятельствами), — «предстает как психосоциальный фактор риска, формирующий предрасположенность к суицидальному поведению у взрослых...» (*Cross C.K and*

Hirschfeld, R.M.A. «Psychosocial Factors and Suicidal Behavior» // *Mann – Stanley*, 77–86).

— Склонность к суициду может быть наследственной. При всем значении психологических факторов результаты последних изысканий говорят «о несомненном присутствии в самоубийстве генетического фактора», что подтверждается примерами суициального поведения в семейной истории. (Roy, A. «Genetics of Suicide» // *Mann – Stanley*, 97–101).

— Доказано, что одной из причин патологической депрессии, приводящей к самоубийству, бывает аномальная нейрохимическая активность, связанная особенно с низким уровнем серотонина. Нейромедиатор 5-гидрокси-индолуксусная кислота, химически родственный серотонину, коррелирует с импульсивностью, агрессивностью и суициальными наклонностями (Mann, J.J. et al. «Postmortem Monoamine Receptor and Enzyme Studies in Suicide» // *Mann – Stanley*, 114f. См. Там же: Stanley, Mann and Cohen. «Serotonin and Serotonergic Receptors in Suicide», 122f).

— Можно предположить, что эффект такого широко применяемого антидепрессанта, как прозак, и других избирательно действующих ингибиторов серотонина связан с поддержанием нормального уровня серотонина в мозге. Близкие и духовники лиц с суициальными наклонностями должны проконсультироваться с врачом относительно того, целесообразно ли в данном случае обращение к подобным медикаментам.

Особый интерес представляют работы о «бессознательных» факторах суициального поведения, опубликованные в сборнике: *Suicide and the Unconscious*. Ed. by A.A. Leenars and D. Lester. London, Jason Aronson, Inc., 1996 (Part II: «Theoretical Perspectives on Suicide and the Unconscious»; Part III: «Studies on the Unconscious and Suicide»). Наиболее примечательно исследование Г. Гендина (Hendin, Herbert. *Psychodynamics of Suicide*,

13–31), раскрывающее важную роль депрессии, патологического состояния тревоги и беспричинного страха и панических состояний как источника формирования суицидальных идей и намерений.

Вернемся к определению самоубийства, данному в начале этого приложения. Оно говорит о «лишении себя жизни по собственному свободному произволению». Таким образом, это определение подразумевает осознанное действие, сопряженное со всей полнотой нравственной ответственности. Но там, где «осознанность» подобного действия небесспорна — при явных симптомах нейропсихологической, генетической и экзогенной этиологии, — невозможно говорить и о стопроцентной личной ответственности. В свете таких «неосознанных» обстоятельств пресечение собственной жизни — «поддержанное» или самостоятельное — видится трагедией, взывающей к состраданию и прощению со стороны семьи и общества (прихода, друзей и всех, кто так или иначе был ею затронут).

И долг Церкви в такой ситуации — принимать как ушедших из жизни, так и глубоко раненных этим уходом в надежде на безграничное милосердие Божие. Целью пастырского ее попечения должно быть духовное врачевание осиротевших, свободное от всякого осуждения. Все причины и обстоятельства каждого самоубийства ведомы лишь Богу, а наше дело — свидетельствовать, что любовь Божия побеждает даже самочинную смерть.

Приложение 3 - ПРАВОСЛАВИЕ И КРЕМАЦИЯ

Термин «кремация» подразумевает погребение мертвого тела, обращенного в пепел посредством сожжения.

Кремация была широко распространена среди народов Древнего Востока, за исключением евреев и египтян. У древних евреев предание тела огню практиковалось преимущественно в виде казни — например, за «беззакония», связанные с нарушением норм сексуального поведения (Лев. 20, 14 и 21, 9, где говорится, впрочем, о сожжении заживо, а не о «кремации» в вышеозначенном смысле), или как средство, очищающее общество Израиля от греха отдельных его членов (Нав. 7, 25). Но известны и примеры частичной кремации — сожжения извлеченного из земли тела для переноса костей для захоронения их в ином месте (1 Цар. 31, 12; Ам. 6, 9 сл.). Практика перезахоронения — переноса останков в родовую усыпальницу — была широко распространена (Исх. 13, 19; Нав. 24, 32; 2 Цар. 21, 12–14). В определенных ситуациях (например, с Саулом — 1 Цар. 31, 12–13), когда перенос тела прямо следовал за смертью, оно подвергалось частичному сожжению. Делалось это, однако, не с намерением обратить его в пепел, а для облегчения переноса и последующего погребения.

Боязнь подвергнуться по смерти эксгумации [извлечению из земли] или остаться без погребения (Иер. 8, 1 сл. и 25, 33; ср. Откр. 11, 9) лишний раз подтверждает, как важно было для израильтян «приложиться к пред-

кам». Такое «приложение» требовало сохранения по крайней мере останков (при частичной кремации тела). Эти соображения важно иметь в виду в связи с последующим почитанием мощей у христиан.

Ветхозаветная практика частичной кремации, облегчающей перенос и перезахоронение усопших, впоследствии была осуждена Мишной, и во времена, ближайшие к новозаветным, о ней не слышно. Возможно, это связано с растущей у иудеев той поры верой в посмертное личностное существование, необходимым условием которого мыслилось погребение тела в его целостности¹.

В Риме широко практиковавшаяся во времена язычества кремация была упразднена в V в. под прямым влиянием христианства. Христиане настаивали на *ингумации* (буквально: «положении в землю»), указывая, что Воскресению Господа предшествовало положение Его во гроб, а благоговейное отношение к Его нетленному телу проявилось уже у Иосифа Аримафейского и жен-мироносиц, желавших совершить погребение в полном соответствии с иудейскими обычаями. Катакомбы свидетельствуют о стремлении ранних христиан сберечь тела мучеников, что приобретает особую актуальность с середины II в. ввиду распространившегося почитания мощей (см. «Мученические акты Поликарпа Смирнского»).

Судя по всему, кремация осуждалась и святоотеческой традицией как наносящая бесчестие мертвым (см., в частности, высказывания против нее у Тертуллиана) – возможно, в свете Быт. 3, 19 («доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты, и в прах возвратишься»). Этот текст воспроизводится в православном заупокойном богослужении и нередко служит основным

¹ Другие библейские свидетельства, осуждающие кремацию, приведены в книге: Davis, J.J. *What About Cremation? A Christian Perspective*. Winona Lake, BMH Books, 1989 (особенно гл. 4).

аргументом в пользу ингумации как единственно приемлемой христианской практики.

В середине XIX в. (в 1844 и 1846 гг.) Римско-католическая Церковь сочла своим долгом выступить против кремации, возродившейся под влиянием секуляризма. Наложенные тогда прещения были отменены инструкцией Конгрегации Священной канцелярии от 5 июля 1963 г., так что в современном католическом Требнике можно найти погребальный чин, предназначенный для совершения в крематории. Начиная с 1960-х гг. некоторые западные богословы стали высказываться в пользу кремации, видя в ней противовес американской погребальной практике, за которой стоит гипертрофированная озабоченность предохранением тел от распада¹.

Аргументы современного секуляризма в пользу кремации основаны на экономических и экологических соображениях. Сожжение тела намного дешевле традиционного (американского) погребения, средняя стоимость которого колеблется от 4 до 6 тыс. долларов. К тому же гробы [предназначенные для набальзамированных тел] не поддаются биологическому разложению, тогда как кремация дезинфицирует и уничтожает тела, могущие при неблагоприятных обстоятельствах стать источником инфекции и эпидемий. Но поскольку бальзамирование по закону не обязательно и допускается

¹ См.: Rutherford, Richard H. «Honoring the Dead: Catholics and Cremations» // *Worship* 64/6 (1990), 482–494. Автор полагает, что «с точки зрения литургического права [Католической Церкви] кремация — всего лишь технологическое ускорение физического распада». Как и все большее число современных католиков, он совершенно не учитывает, что ингумация куда предпочтительнее в перспективе сохранения возможных мощей. Для протестантов, не признающих почитания мощей, кремация — наиболее разумная альтернатива всем излишествам «последних проводов по-американски» (в том числе бальзамированию, дорогостоящим гробам и т. п.). См.: Phipps, William E. «The Consuming Fire for Corpses» // *The Christian Century* (4 March, 1981), 221f.

захоронение в обычновенных гробах, экономический аргумент небесспорен. Что же до экологии, то сегодня надлежащие меры предосторожности позволяют избежать распространения инфекции от захороненных тел. Разумеется, большая смертность в период эпидемий может затруднить работу моргов и других медицинских служб, и это обстоятельство служит дополнительным аргументом в пользу кремации. Но известно, что православные епископы и в подобных случаях отказывались благословить сожжение тела¹.

Следующий аргумент связан с наблюдаемой у некоторых людей патологической боязнью перспективы быть засыпанным землей, но это проблема скорее психологическая, чем духовная или богословская. И будь широкая публика лучше осведомлена обо всех деталях процесса кремирования (обугливание и сгорание мягких тканей, измельчение костных фрагментов, нередкие случаи смешения останков разных людей, не говоря уже о других последствиях ошибок и небрежности персонала колумбариев), процедура эта не казалась бы столь простой, гигиеничной и «достойной», какой ее часто представляют.

Ни каноническая, ни догматическая традиции Православной Церкви не возбраняют кремацию. Тем не менее существуют «твёрдые суждения» против такой практики и имеются примеры, когда местные правила и обычаи воспрещают ее «под угрозой лишения кремированных отпевания и погребальных обрядов»².

¹ См. статью о. Георгия Папаиоанну (Papaioannou, G. «Cremation vs. Burial Rites» // *Orthodox Observer* (7 December, 1988), 5). Автор вспоминает, что летом 1987 г. во время небывалой жары в Афинах скончалось более тысячи человек. Мэр города попросил архиепископа Афинского «ввиду особо тревожной ситуации пересмотреть свое отрицательное отношение к кремации умерших». Элладская Церковь ответила отказом.

² Patrinakos, N. D. A *Dictionary of Greek Orthodoxy*, 104. В этом смысле особенно жестким представляется запрещение кремации

Вопрос заключается в том, насколько такие прещения согласуются с православным видением человеческого тела и надлежащего способа его упокоения, и он может быть разрешен лишь на богословской почве, путем анализа ключевых библейских и святоотеческих свидетельств о теле и физической смерти. Некоторые итоги такого анализа сформулированы ниже.

Доводом в пользу ингумации является погребение Христа в свете Его воскресения во плоти, равно как и воскрешение Лазаря. У иудеев того времени не было сомнений, что изменения, произшедшие в теле умершего к четвертому дню, носят необратимый характер. Воскресив Своего друга Лазаря по прошествии именно этого времени, Христос показал Свою власть над смертью и тлением. Такое доказательство оказалось бы невозможным, будь Лазарь кремирован. Но он был изведен из гроба в теле, прообразуя воскресение Самого Господа и общее воскресение мертвых (Ин. 5, 28 сл.).

С другой стороны, ниоткуда не следует, что сила Божия, воскрешающая мертвых, ограничена определенным состоянием тела. Поэтому Православная Церковь никогда не утверждала, что люди, сгоревшие при пожарах или автомобильных катастрофах, обратившиеся в

митрополитом Карпаторосским Николаем (*The Church Messenger*, 22 September, 1996): «Кремация противна нашей вере и священной традиции. Должно возбранять церковное погребение верующих, знавших при жизни о церковном учении касательно кремации и, невзирая на это, сознательно ее избравших. Возбраняется и последующее церковное поминовение таковых, ибо они уже отринули надежду на Господа, грядущего воздвигнуть душу и тело от смерти». При несомненном неприятии многими православными (как и инославными) христианами всех излишеств американской погребальной практики, ниоткуда не следует, что все, отдавшие предпочтение кремации, «отринули надежду на Господа». Тем не менее митрополит Николай выразил общую и вполне согласную с преданием Церкви убежденность православных христиан в том, сколь важно телесное измерение человеческой личности.

пар при ядерном взрыве и т. п., не увидят воскресения (как тем более нельзя сказать этого о сожженных за Христа мучениках).

1 Кор. 15, 42–50 часто привлекается как аргумент против кремации. Но Апостол говорит здесь о воскресении «тела духовного» в противоположность «телу душевному», и потому данный текст не может привлекаться в связи с нашей темой. Свт. Иоанн Златоуст полагал, что физическое состояние мертвого тела не оказывает никакого влияния на его преобразование в тело духовное, способное наследовать вечную жизнь: «Итак, не будем бояться смерти, хотя и не пришло время смерти: мы воскреснем для жизни гораздо лучшей. Но, скажешь, истлеет тело? Потому-то особенно и должно радоваться, что смерть тлит, и погибает смертное, а не сущность тела» (*Беседа XXXIV на Евангелие от Матфея*, 4¹; «сущность» выступает в этом фрагменте как эквивалент «тела духовного» у апостола Павла). И еще: «Под сеянием [1 Кор. 15, 42] он [апостол Павел] разумеет не зарождение наше во чреве, но погребение в земле наших мертвых тел, их разрешение, их обращение в прах» (*Беседа XLI на 1 Послание к Коринфянам*, 5).

Выражение «прах» указывает не на результат кремации, а на малоценностю прежнего физического тела в сравнении с его новой реальностью — реальностью восстающего «тела духовного». Примечательны в этой связи слова св. Игнатия Антиохийского. Обращаясь к христианам Рима, он умоляет их не препятствовать его мученическому подвигу, но, напротив, позволить ему «быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога». «Лучше приманите этих зверей, — говорит он, — чтобы они сделались гробом моим и ничего не оставили

¹ Цит. по: *Творения Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского*. Т. 7. С. 389.

от моего тела, дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость» (*Послание к Римлянам*, 4, 1–2)¹. Приведенные святоотеческие тексты свидетельствуют, что и полное разрушение нашего физического тела ни в какой степени не препятствует спасению.

Итак, самым веским аргументом против кремации остается погребение тела Господня и особое почитание православными христианами останков святых.

Апостол Павел, говоря, что христиане погребают себя со Христом (Рим. 6, 4 – «итак, мы погреблись с Ним»; Кол. 2, 12), подразумевает наше Крещение. Оно знаменует собой смерть [для греха] и новое рождение; воскресение же из мертвых достигается лишь в *eschaton* – в конце времен. Погребаясь со Христом в Таинстве Крещения, мы ожидаем телесного воскресения и приобщения Ему в вечной Его славе. Поэтому с богословской точки зрения представляется важным сохранение преемственности между физически живым телом и посмертным его состоянием. Но важность эта относительна, ибо обетование вечного спасения не умалывается оттого, что тело обратилось в прах или уничтожилось иным способом (как, например, при мученической кончине св. Игнатия Антиохийского, чьи мощи, однако, сохранились).

О высоком достоинстве человеческого тела красноречивее всего говорят нетленные останки (мощи) святых. По словам о. Стенли Харакаса, угодники Божии были «настолько освящены и преображенены почивающим на них Духом Святым, что сами тела их несут на себе печать святости и ионыне служат источником освящения и врачующей силы для верных»². Тем самым они свидетельствуют, что каждый христианин призван быть

¹ Цит. по: *Раннехристианские церковные писатели. Антология*. М.: Интербук, 1990. С. 89.

² *Contemporary Moral Issues*, 183.

и по душе, и по телу «храмом» Духа Святого (1 Кор. 6, 19 сл.).

Итак, *по богословским и пастырским основаниям ингумацию человеческого тела в его целостности следует признать нормативной и желательной для православных христиан*. Однако законы некоторых государств (например, Японии) и отдельных наших штатов (Луизианы) предусматривают для определенных регионов погребение исключительно через кремацию, и законы эти нужно уважать. Обязательная кремация может быть введена по требованию властей и на период эпидемии. В случаях, когда требования кремации сколько-нибудь обоснованы, прах следует по возможности уберечь от распыления и захоронить, обеспечив таким образом возможность посещать место захоронения и совершать на нем панихиды.

Остановимся еще на одном соображении в пользу кремации. Возрастающая плотность городского населения ведет к неуклонному сокращению территорий, пригодных для погребения. Как заметил в беседе со мной на эту тему проф. Джон Эриксон, может случиться так, что всем нам придется подумать о кремации как [единственном] пути, который обеспечивает похоронение православных близ церкви, облегчает их посещение и поминование и воспитывает, сверх того, чувство церковного единства с прежде отшедшими.

Как бы то ни было, Православие и христианская традиция в целом отрицательно относятся к кремации и единственно достойным способом упокоения усопших признают ингумацию. Православная антропология, как не раз подчеркивалось на страницах этой книги, — антропология целостная. Человек мыслится в ней как единство души и тела, духовного и материального. Библейское видение включает в понятие «человек» тело, душу и дух. Вот почему человеческое тело заслуживает самого почтительного и бережного отношения, особенно

важного в тех редких и выдающихся случаях, когда оно принадлежит подвижникам, достигшим подлинной святости, и, таким образом, обретает достоинство «святых мощей».

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	
Введение	12
Священность и святость человеческой жизни	12
Перед лицом моральных дилемм	19
Биомедицинская этика как богословская дисциплина	24
<i>Глава 1.</i>	
Богословские основы православной этики	31
Нравственная жизнь. «Свобода в Духе»	31
Триединый Бог	39
Человеческая личность. От образа к подобию	43
Дело искупления. «Бог явился во Христе»	49
Теосис, или обожение	57
Принятие нравственных решений	63
<i>Глава 2.</i>	
Сексуальность, брак и верность обету	79
«Сексуальная революция»	79
Брак как взаимное обещание	86
Пол и сексуальность	99
Пространная сноска	115
Супружеская верность и сексуальное поведение	119

Глава 3.

Зачатие и начало жизни	178
Новый взгляд на зачатие	178
Шенон, Уолтер и Маккорник о преэмбрионе	181
Жером Лежен и «концентрационная банка»	188
Православный взгляд	194

Глава 4.

Священность жизни. Возможности и границы биомедицинских технологий	202
Аборт и священность внутриутробной жизни	204
Вспомогательные репродуктивные технологии	245
Генная инженерия и деторождение. Манипулирование человеческой жизнью	265
Пастырская оценка	278

Глава 5.

«Святая Пасха». Приближаясь к концу жизни	284
Споры о священности жизни и качестве жизни	290
Болезнь и тайна страдания	297
Эвтаназия и уход за терминальными больными	311
Христианская диакония и умирающий больной	336

Заключение.

Биоэтика и священный дар жизни	341
--------------------------------------	-----

Приложение 1.

Православие и аборт	364
---------------------------	-----

Приложение 2.

О проблеме самоубийства	372
-------------------------------	-----

Приложение 3.

Православие и кремация	388
------------------------------	-----

протопресвитер Иоанн Бреk БРОНАДЫ

Священный дар жизни

Православное христианство и биоэтика

Перевод с английского Ю.С. Терентьева
Редакторы: Елена Дорман и Анна Сонькина
Обложка: Анна Любавина

Ответственный редактор: Злата Худенко
Художественный редактор: Светлана Егорова

Корректор: Елена Рудницкая
Верстка: Гульнара Шафигуллина

ЛР № 066242 от 25 декабря 1998 г.

Подписано в печать 22.06.2004.

Формат 84x108 $\frac{1}{2}$. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».

Печ. л. 12,5. Усл. п. л. 21. Тираж 6 000 экз. Заказ 43943

Адрес издательства: 127994, Москва, Сущевская, 21.

<http://www.palomnic.ru>, e-mail: palomnic@mail.ru

Магазин издательства: Москва, ул. Бахрушина, 28,

тел. 959-2060

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО «Молодая гвардия».

Адрес типографии: 127994, Москва, Сущевская, 21.

Православное издательство «Паломникъ»

предлагает широкий выбор православной литературы, осуществляет отгрузку и транспортировку книг контейнером в разные концы России.

Список предлагаемых книг публикуется и на странице издательства «Паломникъ» в интернете:

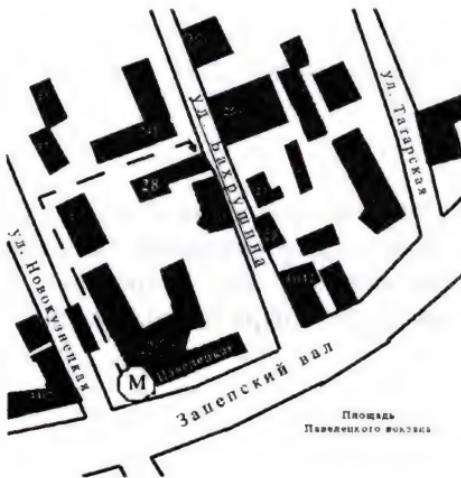
<http://www.palomnic.ru>

E-mail: palomnik_gr@mtu-net.ru

Адрес магазина: **Москва, ул. Бахрушина, д. 28.**

Тел./факс (095) 959-20-60. Время работы с 11.00-18.00.

Проезд: ст. м. Павелецкая, далее по схеме:



Издательство «Паломникъ» предлагает жителям России и стран СНГ возможность приобретения книг по почте. Заказ на нужную Вам книгу необходимо отправить в отдел Книга-почтой по адресу:

119607, Москва, А/Я 53, Юдиной Н. И.

Для получения ответа к заказу необходимо приложить чистый конверт с маркой и заполненным почтовым адресом заказчика.

Книги высыпаются по предоплате.

Адрес оптового склада: **Москва, Рубцов пер., д. 4.**

Тел./факс (095) 261-57-55. Время работы с 11.00-18.00.

30-

Протопресвитер Иоанн Брек
(Православная Церковь
в Америке) – известный богослов
и специалист по биоэтике,
председатель Комиссии
Православной Церкви в Америке
по медицинской этике.
В 1984–1996 – профессор
богословия Нового Завета и этики
в Свято-Владимирской семинарии
в Крествуде, штат Нью-Йорк,
с 1995 – профессор библейского
богословия и этики в Свято-
Сергиевском Богословском
институте в Париже, президент
Православной ассоциации
биоэтических исследований
(Париж), директор дома отдыха
для священников имени
св. Силуана в Южной Каролине
(США), лектор, автор нескольких
книг и многочисленных статей.

W. C. GALT
1870-1945